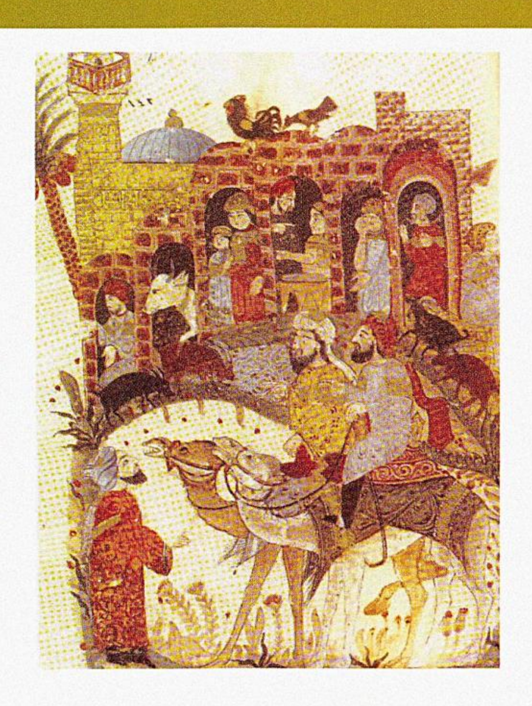
رشيد يلوح

التداخل الثقافي العربي - الفارسي

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري





المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

التداخل الثقافي
العربي – الفارسي:

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري

إهداء

إلى زوجتي
الدكتورة سامية العبوري
حبًا وعرفانًا أبديًا

التداخل الثقافي العربي – الفارسي:

من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري

رشيد يلوح

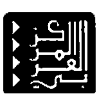
المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
يلوح، رشيد
التداخل الثقافي العربي - الفارسي : من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري / رشيد يلوح.
272 ص. ؛ 24 سم.
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 243-258) وفهرس عام.
ISBN 978-9953-0-2980-1
1. الثقافة العربية. 2. الثقافة الفارسية. 3. العرب - العلاقات الثقافية - الفرس. 4. الفرس - العلاقات الثقافية - العرب. 5. العرب والفرس. أ. العنوان.
303.482

العنوان بالإنكليزية
Arab-Persian Mutual Cultural Influence
From the First to the Tenth Centuries of the Hijra
by Rachid Yalouh

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center For Research & Policy Studies
شارع رقم: 826 منطقة 66
المنطقة الدبلوماسية - الدفنة، ص. ب.: 10277 الدوحة قطر
هاتف: 44199777 00974، فاكس: 44831651 00974
جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص.ب: 4965 11، رياض الصلح بيروت: 2180 1107 لبنان
هاتف: 991837/8 1 00961، فاكس: 991839 1 00961
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، آذار/ مارس 2014

المحتويـات

مُقدّمة

يُعتبر البحث في تحولات الشعوب من أكثر الهموم التي شَغَلَت العلماء وكانت سببًا في تأسيس علوم تهتم بالعلاقات بين الثقافات البشرية، خصوصًا التداخل الثقافي الذي يُعدُّ أكثر هذه العلاقات دقة وتشابكًا، نظرًا إلى أحواله ونتائجه القريبة والبعيدة. ولأننا أصبحنا اليوم معنيين أكثر من سابقينا بأسئلة الهوية، نجد أنفسنا ملزمين بالإجابة عن أسئلتنا الثقافية الكبرى، ومن ضمنها سؤال علاقتنا بالثقافة الفارسية وعلاقة هذه الأخيرة بنا؛ وبناء عليه، نَرى أن البحث في موضوع التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية من أهمّ الأعمال في مجال الدراسات الثقافية.

إن الأبحاث المتوافرة حتى الآن في مجال الدراسات الثقافية العربية الفارسية لم تُحقِّق في نظرنا ما يكفي من المقاربة الشمولية للعلاقة بين الثقافتين، بل اكتفى معظمها بالعمل ضمن دائرة الدراسات الأدبية المقارنة، في موضوعات اهتمت ببعض مظاهر التأثير والتأثر بين الأدبين العربي والفارسي، وتتبّع جمالياتها وخصائصها، ونذكر كمثالٍ على تلك الأعمال: محمد ابن تاويت في دراساته اللغوية والأدبية المقارنة بين الأدبين العربي والفارسي، وحسين نجيب المصري، خصوصًا كتابه **الأسطورة بين الأدب العربي والفارسي والتركي**، وإبراهيم أمين الشورابي في كتابه **حافظ الشيرازي شاعر الغناء والغزل في إيران**، وبديع محمد جمعة في كتابه **دراسات في الأدب المقارن**، وطه ندا في كتابه **الأدب المقارن**، وعبد النعيم محمد حسنين في **كليلة ودمنة بين العربية والفارسية**، وعبد الوهاب عزام في **الأدب الفارسي والأدب العربي**، إضافة إلى جهد كلٍّ من محمد آذرشب وعيسى العاكوب وفيكتور الكك وإبراهيم الدسوقي شتا وعبد السلام كفافي... وغيرهم.

نجح جهد هؤلاء الدارسين بحق في تأسيس بداية موفقة في الدراسات الأدبية العربية الفارسية المقارنة، لكنه ما زال في حاجة إلى نظرية ثقافية ناظمة تستثمر نتائجه بوصفه جهدًا علميًا، وتقدّم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية.

في هذا الاتجاه تحديدًا يسير مشروع هذا الكتاب الذي اخترنا له عنوان: **التداخل الثقافي العربي - الفارسي: من القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري**، وهو جهد علمي متواضع يروم المساهمة في تأسيس مقدّمة نظرية جامعة بين الثقافتين العربية والفارسية، تُمكّننا من استعادة المبادرة الثقافية العربية - الفارسية المشاركة والعالمية، وربما بناء تصورٍ جديد للذات الثقافية العربية - الفارسية التي تمتح وجودها من الإبداع والمساهمة المتداخلين للفاعلين العربي والفارسي على مدى قرون. وهذا لن يأتي طبعًا إلا إذا استطعنا الدفع بدراسات أكاديمية تجتهد من أجل امتلاك مقدماتها العلمية ومفاتيحها المفاهيمية، بعيدًا عن التلفيقات النظرية والإسقاطات المنهجية التي قد تضرّ بالعمل.

فرض علينا هذا الهدف تأمّل ومراجعة كمٍّ كبير من نصوص التراث العربي - الفارسي المتقاطع زمنيًا وجغرافيًا ومضمونًا، ثم البحث بين ثناياه عن العناصر التداخلية الكامنة، ثم استخلاص نتائج تحاول تفسير حقيقة التداخل الثقافي العربي - الفارسي. وتطلّب هذا المسلك الاستعانة بمناهج تاريخ الفكر والنقد الثقافي والأنثروبولوجيا الثقافية، ومناهج الاستقراء والتحليل والمقارنة، من دون الاعتماد كليًا على واحد منها، خصوصًا أن طبيعة موضوع البحث والدراسة تحتاج إلى بذل جهد مضاعف في رصد النماذج الثقافية، من دون التورط في تتبّع تشعّباتها والغوص في تفاصيلها.

إن الحدود الزمنية التي اخترنا الاشتغال ضمنها تمتد إلى عشرة قرون، وهي بلا شك شاسعة، وما دفعنا إلى هذا الاختيار هو الرغبة في رصد المآلات الحضارية الكبرى لمسار التداخل الثقافي بين العرب والفرس، باعتباره مسارًا متغيرًا شهد صعودًا وهبوطًا، ولم يبق طوال صيرورته على حال واحدة. ورأينا أن تتبّع عشرة قرونٍ كفيل بإعطاء أجوبة مقنعة عن هذا التداخل الذي كان وراء ولادة حضارة إنسانية، هي الحضارة العربية الإسلامية التي كان لها دور أساس

في التحولات التي عرفتها البشرية في الغرب، ذلك أن وسع المجال الجغرافي الذي احتضن التداخل الثقافي العربي - الفارسي سمح بانتقال نتائجه وتلاقح عناصره مع الثقافات الإنسانية الأخرى، خصوصًا الهندية واليونانية، وهو ما فَرض علينا أيضًا الاعتناء بالمُعطى الجغرافي، وإعطاءه الأهمية اللازمة، وملاحظة تأثيره في عمليات التداخل بين الطرفين. وانسجامًا مع الأهداف الموضّحة آنفًا نعرض هنا مجموعة من الفرضيات المؤسِّسة:

- كان التداخل الثقافي العربي - الفارسي شاملًا ومولّدًا لأشكال ومجالات معرفية متعددة.

- لم يكن التداخل الثقافي العربي - الفارسي مجرد حدث تاريخي يتحرك أفقيًا من نقطة إلى أخرى، بقدر ما كان حدثًا إنسانيًا فريدًا قام على عدد من القضايا الثقافية والمعرفية المتشابكة.

- أخذت المعطيات الثقافية الفارسية التي دخلت إلى المجال الثقافي العربي هوية جديدة وأبعادًا مفارقة.

- تميز التداخل العربي - الفارسي بالقبول والتلقائية، ولم يعرف الممارسات التحميلية الجائرة في عمومه.

- تميزت أدوار العقل الفارسي داخل الثقافة الإسلامية بخصائص مؤثرة، خصوصًا في نشأة المدارس الفكرية والفلسفية الإسلامية.

- أنتج التداخل العربي - الفارسي حضارة إنسانية كان لها الدور الأهم في التحولات التي عرفتها البشرية في الغرب مع النهضة خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

إثباتًا لهذه الفرضيات، ستناقش محاور عَملنا مجموعة من الإشكاليات الجزئية والرئيسة المرتبطة بالتداخل العربي - الفارسي، وأعرضها كما يلي:

- قام التداخل الثقافي بين العرب والفرس داخل مجموعة من المجالات، تغيرت بتغير الظروف المكانية والزمانية، ما هي هذه المجالات؟ وما هي ظروف تغيرها وعناصرها؟

- ما هي مظاهر التداخل الثقافي العربي - الفارسي وأبعاده؟

- هل كان التداخل الثقافي بين العرب والفرس حدثًا تاريخيًا فحسب، أم أنه صيرورة إنسانية منتظمة بنواظم محددة ضبطت حركته وتفاعله؟

- كيف ينظر بعض المعاصرين من أبناء الثقافتين إلى ماضيهم الثقافي؟ وكيف يقوّمون نتائج تلك الصيرورة؟

- ما طبيعة المساهمات العربية والفارسية في صيرورة التداخل الثقافي؟ وكيف كانت تلك المساهمات؟ وماذا أضافت إلى هذه الصيرورة؟

- هل نجحت المحاولات الثقافية التي قامت في الفضاءين العربي والفارسي للمطالبة بفك الارتباط بين الثقافتين؟ ما هي أسباب نجاحها أو فشلها؟

- هل نجح التداخل الثقافي العربي - الفارسي في نقل كلتا الثقافتين إلى طور الحضارة؟

كانت هذه الأسئلة في مقدمة المفاتيح التي عالجنا بها موضوع هذا الكتاب، من خلال ثلاثة فصول رئيسة: في **الفصل الأول** بسطنا مدخلًا نظريًا تاريخيًا عبر مبحثين رئيسين، عرضنا في المبحث الأول علاقة الثقافة بالتاريخ، والحاجة الإنسانية إليها، ثم تناولنا مفهوم «التداخل الثقافي» في بُعده الحضاري، وكيف قاربه جهد الأنثروبولوجيا الثقافية. وفي المبحث الثاني وقفنا عند الإطار التاريخي العام الذي حكم العلاقات العربية - الفارسية قبل الإسلام وفي فجر الدعوة النبوية، وحاولنا رصد لحظة التحول في العلاقة الجديدة التي بدأت تنسج خيوطها بين الضفتين العربية والفارسية.

وشمل بدوره مبحثين محوريين، المبحث الأول كان بسطًا مفصلًا لمقدمة نظرية في فهم آليات التداخل العربي - الفارسي، وهي التي اصطلحنا عليها بـ«النواظم الثلاثة». ثم المبحث الثاني الذي خصصناه لعرض أهم قضايا وأسئلة النقاش الثقافي العربي - الفارسي، من خلال ثلاثة مفكرين: محمد عابد الجابري وعبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهري.

أما **الفصل الثالث** والأخير فاهتم بالجانب التطبيقي عبر مبحثين، خصصنا الأول لعرض وتحليل بعض النماذج الثقافية التداخلية التي تنتمي إلى المرحلة الممتدة بين القرنين الأول والخامس الهجريين، بينما تناول المحور الأول

من المبحث الثاني المرحلة الثانية الممتدة بين القرنين السادس والعاشر الهجريين، في حين اهتم المحور الثاني من المبحث نفسه بموضوع انتقال التداخل الثقافي العربي - الفارسي إلى طور الحضارة وتأثيره في الثقافة الأوروبية الناهضة.

حاولنا في نهاية كل محورٍ ومبحثٍ تسجيل نتائجنا الجزئية والكلية، وهي التي حشدناها مندمجة في الختام تحت عنوان «خلاصات واستنتاجات».

مثل أي جهدٍ بحثي أكاديمي، اعترضت هذا العمل مجموعة من العوائق، كان أهمها صعوبة الوصول إلى المصادر والمراجع الفارسية.

أُنوّه هنا بأن هذا الكتاب كان في أصله مشروع أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، نوقشت في جامعة محمد الخامس بالرباط، لذا أغتنم الفرصة هنا كي أتوجَّه بجميل الثناء والعرفان إلى الدكتور أحمد شحلان الذي تكرَّم بالإشراف عليها، فكان نِعمَ المعلم. الشكر الجزيل موصول أيضًا إلى أعضاء لجنة المناقشة: الدكتور عبد الرحيم بنحادة والدكتور حسن المازوني والدكتور إدريس عبيزة.

ختامًا، الشكر والتقدير لعزمي بشارة الذي كان الناصح والمشجِّع الحريص على إتمام هذا العمل.

مدخل

ليس علم الأنثروبولوجيا الثقافية وعلم الاجتماع، كما نعرفهما اليوم، سوى نتاج الشعور البشري المصِرّ على اكتشاف قوانين التحولات الإنسانية، والوصول إلى إجابات مُقنعة بخصوص مسار نشوء الثقافات وارتباطها بعضها ببعض، انطلاقًا من النظر في المستويات الأكثر تواريًا وعمقًا في الكسب البشري المعنوي.

ذلك أن الشعوب تُرسّخ بنشاطها اليومي قوانين التداول العمراني، الأمر الذي يقتضي خدمة الآخر والدفع به نحو واقع مغاير. نلاحظ هذه الخاصية المرتبطة بالاجتماع البشري سارية أيضًا في تركيب العناصر الكونية الأخرى، حيث إن الكائنات كلها تحيا تبادلات تجعلنا أحيانًا نستحضر نوعًا داخل نوع آخر، واكتسبت هذه التبادلات في تجلّيها البشري مجموعة من الخصائص، وقف عندها الباحثون محاولين ضبطها بمصطلحات من قبيل: «المثاقفة» و«الغزو الثقافي» و«الهيمنة الثقافية» و«التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي» و«التداخل الثقافي».

هذه المصطلحات وغيرها لا تروم سوى وصف تلك العلاقات التي تجمع بين الثقافات، وتقريب طبيعة الدوافع الثقافية التي تسري في الروابط الإنسانية وتحكُمها؛ لذلك اختلفت الأوصاف باختلاف الدوافع، وهذا لا يعني بتاتًا براءة هذه المصطلحات من حظ الذات البشرية ومآربها.

وبما أن تحديد المصطلحات والمفاهيم يساعد في فهم أسلم للفرضيات والاستنتاجات، ويُجنّب الباحث التأويل الخاطئ والالتباس، أقترح بدايةً الوقوف على مفهوم الثقافة، ومن بعده التعرف إلى المصطلحات المذكورة آنفًا.

1- مفهوم «الثقافة»

يُعتبر مفهوم «الثقافة» من أكثر المفاهيم تعقيدًا وغموضًا، إذ لم يستطع الفلاسفة والمفكرون وعلماء الأنثروبولوجيا إلى اليوم الإجماع على تعريف واحد وشامل له.

إذا عدنا إلى المصادر العربية نجد أن جذر كلمة «ثقافة» هو: ث. ق. ف، ولهذا الجذر معنيان رئيسان متباينان في اللغة العربية، الأول: ثَقَفَ. قال الفيروزابادي: ثَقَفَهُ أي صادفه، أو أخذه، أو ظفر به، أو أدركه، وأُثقِفْتُهُ: قُيِضَ لي، وبهذا المعنى جاء قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ...﴾[1]. والثاني: ثَقِفَ يَثقَف، وثَقُفَ يَثقُف، ثَقْفًا وثَقَفًا: صار حاذقًا خفيفًا فطنًا[2]. ومنه: ثَقِفَ الكلام: حذقه وفهمه بسرعة، وثَقَّفَ الرمحَ: قوَّمه وسوَّاه، وثقَّف الولد: هذّبه وعلّمه، وثاقفه مثاقفةً: غالبه فغلبه في الحذق.

هذا، بشكل عام، في اللغة العربية. أمّا في اللغة الإنكليزية، فكلمة Culture تُنقَل إلى العربية على أنها الثقافة والتهذيب والحِراثة، وقد يعطونها أحيانًا معنى الحضارة، بينما تنحدر من جذر Cult ومعناه: عبادة ودين، ومن مشتقاتها Cultivation ومعناها: حراثة، تعهّد، تهذيب، رعاية[3]. ونلاحظ أن معناها في الإنكليزية قريب من معناها في العربية، غير أنه يضيف إليها حراثة الأرض وزراعتها، لكنه يَصِل مفهوم الثقافة بالدين والعبادة، لأنهما من جذر واحد.

يعتقد ريموند وليامز أن «الثقافة» وريثة القيم الدينية والروحية بعد تراجع دور الكنيسة في الحضارة الغربية[4]، وربط غوردن تشايلد (G. Childe) بين مفهومي «الثقافة» و«الحضارة». وعلى عكس الفرنسيين اعتبر الألمان في

(1) القرآن الكريم، «سورة الأنفال،» الآية 57.

(2) مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط (الكويت: دار الأرقم للنشر، 2010)، ج 3، ص 3.

(3) منير البعلبكي، موسوعة المورد: دائرة معارف انكليزية عربية مصورة، 11 ج (بيروت: دار العلم للملايين، 1980)، ج 5، ص 210.

(4) انظر: رايموند وليامز، الثقافة والمجتمع (1780-1950)، ترجمة وجيه سمعان، مراجعة محمد فتحي، الألف كتاب الثاني؛ 5 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986).

القرن التاسع عشر مفهوم «الثقافة» منفصلًا عن مفهوم «الحضارة»[5]. ويرد في مجموعة من التعاريف اللاحقة أن «الثقافة» جهد بشري يروم تقديم مجموعة من الإجابات عن المآزق التي تواجه المجتمعات البشرية الحديثة والمعاصرة[6].

نجد في تعريف إدوارد تايلور أن «الثقافة هي المركب الكلّي الذي يشتمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق والقانون والعرف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في المجتمع»[7]. وفي تعريف كوينسي رايت: «الثقافة هي النمو التراكمي للتقنيات والعادات والمعتقدات لشعب من الشعوب يعيش في حالة الاتصال المستمر بين أفراده، وينتقل هذا النمو التراكمي إلى الجيل الناشئ عن طريق الآباء وعبر العمليات التربوية»[8]. ويُعلّق معن زيادة على هذا التعريف بقوله: «إن تعريف رايت لم يتمكّن من التخلص كلّية من الطابع الوصفي الذي أُخِذ على تعريف تايلور، كما أنه لا يتضمن الدور الذي يمكن أن تقوم به الثقافة في توجيه سلوك الإنسان»[9].

بينما يقدّم مالك بن نبي تعريفًا تقترب فيه «الثقافة» من الإنسان وتنشأ معه، ويقول فيه: الثقافة هي «مجموعة الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لاشعوريًا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي وُلِد فيه»[10].

عندما أقدم بعض علماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع على تعريف

---

(5) دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 15.

(6) انظر: نصر محمد عارف، الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط 2، سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ 1 (الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995).

(7) معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي، عالم المعرفة؛ 115 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987)، ص 30.

(8) زيادة، ص 31.

(9) زيادة، ص 31.

(10) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 4 (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000)، ص 53.

مفهوم الثقافة البشرية، قالوا إنها سلوك تعلّمي يكتسبه الأفراد بصفتهم أعضاء في جماعات تعيش في المجتمع الواحد. وسجّلوا في سبعينيات القرن التاسع عشر أكثر من تعريف للثقافة، وكان هناك ما يُشبه الإجماع على أن الثقافة هي ذلك الكل المعقّد الذي يتضمن المعرفة والمعتقد والفن والخُلق والقانون والعادات الاجتماعية وأي إمكانات اجتماعية أخرى، بل طبائع اكتسبها الإنسان بصفته عضوًا في مجتمعه[11].

دفعت الحاجةُ إلى تحديد مفهوم «الثقافة» منظمةَ اليونيسكو إلى إصدار تعريف في مؤتمرها العالمي المنعقد في نيومكسيكو في عام 1982، جاء فيه: «الثقافة بمعناها الواسع هي جماع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعًا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الإرث الاجتماعي، ومحصلة النشاط الذهني والروحي، والفكر الأدبي والقيمي، ويتجسد في الرموز والأفكار والمفاهيم والنظم وسلّم القيم والحس الجمالي، أي هي الامتداد المتنوع لجميع أنواع المعارف والخبرات الإنسانية»[12].

إن الاختلاف في تعريف «الثقافة» يعود في حقيقته إلى جِدّة المفهوم وشموليته، لارتباطه الشديد بالأفكار والعقائد والخلفيات الأيديولوجية المتعددة. لذلك لا يزال هذا الاختلاف قائمًا في هذا المفهوم إلى اليوم، ولا نزال إلى اللحظة نقرأ مقترحات جديدة في فهم «الثقافة» واستخدامها، ويكفي تدقيق النظر في سياقات استخدام المصطلح لنرى أن كل واحد يفهم منه قدر ما يريده أو يرمي إليه.

2- مفهوم «المثاقفة»

ظهر مفهوم «المثاقفة» نتيجة سياق تاريخي غربي، تحديدًا بعد أن احتل الأوروبيون القارةَ الأميركية، واكتشافهم «تفَوُّقهم الثقافي» على الثقافة الهندية المحلية. وبعد تطور تجارة العبيد، وبروز الثقافة الأفريقية في المجتمع

(11) محمد الجوهري، الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 27-55.

(12) بيان مؤتمر منظمة اليونسكو- نيومكسيكو بين 26 تموز/يوليو و6 آب/أغسطس 1982، انظر الرابط على موقع المنظمة:

<http://portal.unesco.org/culture/en/files/35197/11919410061mexico_en.pdf/mexico_en.pdf>.

الأميركـي، تعمّق معتقد التفوق الثقافي عنـد الأوروبيين الذين أصبحوا بحكم مُجريـات التاريخ أميركيين. على هذا الأسـاس يمكن اعتبار مفهوم «المثاقفة» تعبيرًا منهجيًا عن الشعور الغربي بالمركزية والتفوق بعد الثورة الصناعية.

إن «المثاقفة» هي المقابـل العربي الأكثر رواجًا لمصطلح Acculturation الإنكليزي الذي نشـأ في حضن الأبحاث المعاصرة منذ عام 1880 على يدي جون ويسلي باول (J. W. Powel)، من خلال مساهمات المدرسة الانتشارية الأميركيـة (Ecole Diffusionniste) منـذ مطلـع القـرن العشـرين، خصوصًا مع جهد فرانتس بواس (F. Boas). أمّا مرحلة الثلاثينيات من القرن نفسه فشهدت بـروز نضـج نظـري في شـأن ظاهـرة تلاقـي الثقافـات عنـد الأنثروبولوجيين الأميركييـن، ذلـك أن مجلـس البحـث فـي العلـوم الاجتماعية فـي الولايات المتحـدة الأميركية قـام بتكليف لجنة للبحث في وقائـع «المثاقفة»، وفي عام 1936 أصـدرت هذه اللجنـة ما عرف بـ«مذكّرة لدراسـة المثاقفـة»، جاء فيها التعريـف التالـي: «المثاقفة هي مجمـوع الظواهر الناتجة عن احتكاك مسـتمر ومباشـر بين مجموعات أفـراد تنتمي إلى ثقافات مختلفة تـؤدي إلى تغييرات في الأنماط الثقافية الأولية للجماعة أو الجماعات»[13].

كان الإنكليـز يسـتعملون بـدلًا مـن «المثاقفة» مصطلـح التبـادل الثقافي (Cultural Exchange) فـي حيـن آثـر الإسـبان مصطلـح التحـول الثقافـي (Transculturation)، بينمـا اختـار الفرنسـيون مفهـوم تداخـل الحضـارات (Interpénétration des civilisations)، إلا أن مصطلـح «المثاقفـة» أصبـح أكثر تـداولًا وانتشـارًا[14]. ويعتقـد دوني كوش أن الأبحـاث المهتمـة بـ«المثاقفة» سـمحت بتجاوز عدد من الأفكار المسبقة المتعلقة بخصائص الثقافة وتجديد مفهومها بشـكل عميق. «المثاقفة ليسـت ظاهرة عرضية ذات آثار تخريبية، بل هي إحدى الصيغ العادية للتطور الثقافي لكل مجتمع»[15].

بينمـا يـرى ميشـال دوكسـتر (M. de Coster) أنهـا «مجمـوع التفاعلات

---

(13) كوش، ص 70.

(14) Roger Bastide, «Acculturation,» in: *Encyclopaedia Universalis*, 20 vols (Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968), vol. 1, p. 114.

(15) كوش، ص 74.

التي تحدث نتيجة شكل من أشكال الاتصال بين الثقافات المختلفة، كالتأثير والتأثر والاستيراد، والحوار والرفض والتمثل، وغير ذلك؛ وهو ما يؤدي إلى ظهور عناصر جديدة في طريقة التفكير، وأسلوب معالجة القضايا، وتحليل الإشكاليات، وهذا يعني أن التركيبة الثقافية والمفاهيمية لا يمكن أن تبقى أو تعود بحال من الأحوال إلى ما كانت عليه قبل هذه العملية»[16].

أخذ مفهوم «المثاقفة» في الحوارات الفكرية العربية بعدًا إيجابيًا قريبًا من معنى التفاعل المتبادل بين طرفين أو أكثر، واعتقد بعض الباحثين أن مصطلحي التبادل الثقافي والحوار الثقافي ينتميان إلى حقل المثاقفة، إلا أن إدوارد سعيد، عبر كتبه **الاستشراق** (1978) و**الثقافة والإمبريالية** (1993) و**تغطية الإسلام** (1981)، اعتبر «المثاقفة» عملية قهر يُمارسها الغرب على الشعوب المغلوبة. ودعَّم عز الدين المناصرة في كتابه **المثاقفة والنقد المقارن** رؤية إدوارد سعيد هذه، حين اعتبر «المثاقفة» تجسيدًا للجانب الثقافي في عملية السيطرة التي يمارسها الغرب على الشعوب المستضعفة. يقول المناصرة: «ظل الغرب في كل هذه المراحل يتثاقف مع الشرق مثاقفة استلابية، مع تنوّع أشكال هذه المثاقفة، لكنّ المفهوم الأوروبي للمثاقفة ظل استعلائيًا..»[17]. وفي سياق هذا الموقف يمكن فهم أطروحة فرانسيس فوكوياما، عندما رأى أن الثقافة الغربية ليست متفوِّقة على سائر الثقافات البشرية الأخرى فحسب، بل هي تعبير عن غاية التاريخ البشري ونهايته أيضًا.

في رأي توفيقي، اقترح صلاح السروي توسيع آليات المنهج العلمي وصولًا إلى رؤية أشمل لحركة الفعل الثقافي، وأن يُركِّز العمل «على دراسة عناصر ومكوّنات الثقافة الوطنية، والهوية الوطنية، وآليات حركة كل منهما، ومن ثم دراسة مفاهيم المثاقفة، وآليات التفاعل الثقافي، بأشكالها الطوعية والقسرية»[18]. وبالفعل هناك من المؤرخين من يميز نوعين من «المثاقفة»:

---

(16) Michel de Coster, « L'acculturation, » *Diogène*, no. 73 (Janvier–Mars 1971), pp. 28 et suite.

(17) عز الدين المناصرة، **المثاقفة والنقد المقارن: منظور إشكالي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)، ص 17.

(18) صلاح السروى، «المثاقفة وسؤال الهوية – مساهمة فى نظرية الأدب المقارن،» موقع الحوار المتمدن، 1/10/2009،

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=186442>.

- المثاقفة التلقائية: وتندرج في إطار الاتصالات السلمية بين الشعوب، كما هو الشأن في كندا وشمال الولايات المتحدة الأميركية.

- المثاقفة المفروضة: حَدَثَتْ مثلًا عبر سيطرة الأوروبيين على الهنود بصفة مباشرة وبالقوة، بعد إبادتهم، غداة الاكتشافات الجغرافية الكبرى، ثم هضم الحقوق الاقتصادية والسياسية والدينية لمن بقي منهم، أو ما نراه اليوم في فلسطين، حيث يجري اغتصاب الحقوق الإنسانية والجغرافية والثقافية لشعب بأكمله. وعادة ما تعبُر المجتمعات الضعيفة من مثاقفة تلقائية إلى مثاقفة مفروضة، لكننا قد نجد حالات معاكسة يتم العبور فيها من مثاقفة مفروضة إلى مثاقفة تلقائية[19].

بالنظر إلى أصول مصطلح «المثاقفة» ونشأته، نجده الأجدر بتوصيف علاقة ثقافية بين طرف غالب وآخرَ مغلوب، وما يجري بينهما من أشكال القهر والتبعية، مع تحفّظنا الشديد على إدراج «المثاقفة» ضمن حقلي «التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي»، لأن فلسفة الحوار تشترط الاعتراف والاحترام والندّية والتوازي، وتستبعدان في المقابل، أي نظرة فوقية واستعلائية، أو بالأحرى استلابية لأي طرفٍ من الأطراف.

بناء عليه، يقترب مصطلح «المثاقفة» من مصطلحي «الهيمنة الثقافية» و«الغزو الثقافي» اللذين يُستخدمان للدلالة على سلوكيات وسياسات تفيد القهر. وإذا كان مصطلح «الهيمنة» في العلوم السياسية قد ارتبط بمصطلح آخر هو «السلطة»، فإن الباحثين في مجال الدراسات الثقافية اختلفوا في مصطلح «الغزو الثقافي»، وهو ما ناقشه عبد الله أبو هيف في مقالته «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة» قائلًا: «لا يزال أمر الغزو الثقافي محيرًا لدى الكثيرين، إذ لا ترى فئة من الناس أنه غزو، فتختار له تسميات أخرى، وتُهوّن فئة أخرى من شأنه، على أن الحديث عنه وعن مخاطره ألعوبة

(19) Nathan Wachtel, «L'acculturation,» dans : Jacques Le Goff et Pierre Nora, Dir., *Faire de l'histoire*, avec la participation de trente trois specialistes, 3 tomes (Paris : Gallimard, 1974), Tome I : *Nouveaux problèmes*, pp. 180-182.

أو وهم»[20]. ويوضّح أبو هيف مستحضرًا مصطلح «المثاقفة»: «إن فئة ثالثة تدعو له سبيلًا للمثاقفة، وهؤلاء يهوّنون أيضًا من أمر المثاقفة، فلا يجدون فيها تأثير ثقافة غازية قاهرة في ثقافة مغزوة مقهورة، وإنما يعدّون المثاقفة تلاقحًا معرفيًا وحضاريًا يعزز التواصل بين الإنسانية ويغنيها (...). إن ابن خلدون كان يعني الغزو الثقافي في قوله الواضح: 'إنما تبدأ الأمم بالهزيمة من داخلها عندما تشرع في تقليد عدوّها'»[21].

3- مفهوم «التداخل الثقافي»

إذا كانت «الهيمنة الثقافية» قريبة من «الغزو الثقافي» وكلاهما يتحرك في مجال «المثاقفة»، فإن كثيرين لا يرون فرقًا ذا بال بين «التبادل الثقافي» و«الحوار الثقافي» القريبَين بدورهما من دائرة مفهوم «التداخل الثقافي». واخترنا مفهوم «التداخل الثقافي» ليكون مرتكزنا المفهومي في هذا الكتاب، لسببين: **الأول** أن لفظة «تداخل» واضحة الدلالة، وتعني التشابك والتفاعل والانتقال بالتشارك. والثاني لأن التحولات التاريخية والثقافية التي نحن بصددها لا تحتمل عبء مصطلح غير دقيق، فالذي حدث بين الثقافتين العربية والفارسية، منذ تحقّق اتصالهما، يستجيب بشكل كبير لمفهوم «التداخل الثقافي» الذي يستبعد كل سلبية أو قهرية قد تفيد الهيمنة أو الإقصاء.

في هذا الصدد، أكد محمد عابد الجابري أن التداخل الثقافي «مفهوم محايد، لا يحمل أي بطانة أيديولوجية، لأنه يُعبّر، من دون انحياز، ومن دون الانخراط في أي صراع مهما كان، عن واقع تاريخي جرى رصده كما هو من دون تمويه ولا تنويه، ذلك أنه كان هناك دومًا، على مر العصور، نوع من الاتصال والتداخل بين الثقافات الموجودة في عصر معين أو المترابطة بفعل الزمن، وكان هذا التداخل يحدث ببطء في الغالب؛ وغالبًا ما كان لا يتعدى مستوى الخلط والمزج، ونادرًا ما أدى إلى اندماج كلي أو إلى مركّب جديد. كان هذا التداخل يجري من دون تخطيط مسبق عبر الأسفار والتجارة

(20) عبد الله أبو هيف، «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به،» مجلة النبأ، العدد 63 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2001).

(21) أبو هيف، «الغزو الثقافي».

والحروب التي لم تكن تكتسي طابع الغزو الثقافي...»[22]. ثم يستحضر الجابري نموذج التداخل العربي الفارسي موضحًا: «... كما لاحظ ابن خلدون بحق، فإذا كان الظاهر هو أن المغلوب يقتدي بالغالب، فقد يحدث العكس كما حصل بين العرب والفرس. لقد تغلّب العرب زمن الفتوحات على الفرس عسكريًا وسياسيًا، لكن الفرس لم يقلّدوا العرب حضاريًا، بل العكس هو الذي حصل، أي إن الغالب هو الذي قلّد المغلوب. وعندما تنبّه العرب إلى ذلك وصار المغلوب ينتفض ويحاول استرجاع السيادة السياسية عن طريق 'الثقافة' (الحركة الشعوبية وحرب 'الكتب'... إلخ)، برز عنصر ثالث هو الثقافة اليونانية التي انفردت بحقلين ثقافيين مهمين: العلم والفلسفة، فحصل نوع من التداخل الثقافي، غني وقوي، بين ثلاثة أطراف: العرب والفرس والسريان (حاملي الثقافة اليونانية)»[23].

عادة يقتضي المنهج المتّبع لدراسة «التداخل الثقافي» ومظاهره المتنوّعة الاعتماد على التاريخ بكل تجلياته السياسية والفكرية والاجتماعية وغيرها، لأنه الكفيل بتأمين أرضية صلبة لأي دراسة في مجال العلوم الإنسانية، كما يستطيع التاريخ إرشاد الباحث إلى الأجواء الحضارية وخصوصياتها المختلفة. وفي تاريخ العلاقات العربية - الفارسية تقدّم المصادر الكثير من الوقائع التي تؤكد قِدم الاتصال بين الجانبين على المستويات كلها التي يتطلّبها التبادل بين ثقافتين وشعبين متجاورين، ومن تلك الوقائع ما ذكره المؤرخ المسعودي في مروج الذهب عن حادثة هجوم الأحباش على جنوب الجزيرة العربية عن طريق البحر الأحمر قبل ظهور الإسلام، وتدخّل الفرس للدفاع عن العرب، بما أن أوَاصر المودة كانت تربطهم بقبيلة «حِمير» وهي من القبائل العربية الكبيرة[24].

من الروايات المعروفة في هذا الجانب أن الشاعر عدي بن زيد كان مترجمًا في البلاط الساساني، بينما عمل ابنه مترجمًا عند كسرى أبرويز الذي

---

(22) محمد عابد الجابري، «بين تداخل الثقافات... والعولمة الثقافية،» الصحراء المغربية، 2008/1/12. متوافر أيضًا على موقع الجابري: <http://www.aljabriabed.net/culture3.htm>.

(23) الجابري، «بين تداخل الثقافات».

(24) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال حسن مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، بيروت، 2011)، ج 2، ص 64-65.

كان متعلقًا بالشعر العربي، فترددت ألفاظ فارسية[25] كثيرة في شعرهما، كما ترددت في أشعار طرفة بن العبد والأعشى بن قيس الذي أنشد في أحد المجالس قائلًا:

لَنا جُلَّسانٌ عِندَها وبَنَفْسَجٌ وسِيسِنْبَرٌ والمَرْزَجُوشُ مُنَمْنَما
وآسٌ وخِيرِي ومَرْوٌ وسَوْسَنٌ إذَا كَانَ هنْزَمْنٌ وَرُحْتُ مُخَشَّما
وشاهَسْفَرِمْ والياسَمينُ ونَرجِسٌ يُصَبِّحُنا في كُلِّ دَجْنٍ تَغَيما[26]

شرح صاحب لسان العرب هذه الأبيات، فذكر أن أصل «جُلَّسانٌ» في الفارسية القديمة هو «كلشان» ويقال لنثار الورد، وأطلق العرب «جُلَّسانٌ» على قبة يُنثر عليها الورد والريحان. وبحسب المصدر ذاته «بنفسج» هي معربة «بنفشه»، و«سيسَنْبر» معربة «سيسنمر»، و«مرزجوش» معربة «مرزن كَوشَ»، و«شاهسفرم» معربة «شاه سبرغم» و«ياسمين» معربة «ياسمن»[27]. وكلها أسماء لأزهار وورود استأنس العرب والفرس بها في مجالسهم. وعندما جاء الإسلام تعاون كثيرون من الفرس مع المسلمين للقضاء على النظام الكسروي[28]، فسهّل هذا وصول دعوة الإسلام إلى أقاصي شرق بلاد فارس.

في العقد الثاني الهجري وصل الإسلام إلى خراسان وما وراء النهر، وبعد قرنين من الفتح الإسلامي نال الفرس استقلالًا سياسيًا عن مركز الخلافة مع التزامهم الإسلام وخدمته، وهذا ما يؤكد وجود قدر كبير من المرونة والتسامح عند دخول الإسلام إلى بلاد فارس. ومما يثبت هذا أيضًا أن الفاتحين لم يعملوا على استئصال الديانة الزرادشتية ولم يجبروا أصحابها

(25) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 13 ج في 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 1، ص 472–473.

(26) أبو بصير ميمون بن قيس الأعشى، ديوان الأعشى الكبير، تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني، 2 ج (الدوحة: وزارة الثقافة القطرية، 2010)، ج 2، ص 171–172.

(27) جمال الدين أبو الفضل محمد بن منظور الأنصاري، لسان العرب، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم، 18 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 6، ص 48.

(28) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 519.

قـط علـى تـرك دينهـم[29]، وظلت أسـر كبيـرة منهم علـى دينها حتـى القرن الرابـع الهجـري، ولا تزال جماعـة منهم باقية على دينها حتـى اليوم، واعتنق كثيـرون من الزرادشـتيين دين الإسـلام حين وجـدوا فيه مـلاذًا آمنًا من ظلم الملـوك وقهرهم. ويشـهد التاريـخ والواقع أيضًـا على أن «التداخـل الثقافي» بيـن الطرفين لـم يُلـغِ مقوّمات بلاد فارس ولا ملامحهـا الثقافية الخاصة بها، وأهمها اللغة الفارسـية التي لا تزال حية إلى اليوم، على الرغم من أن علماء الفـرس بذلـوا جهدًا كبيرًا فـي تعلّم اللغـة العربية وخدمتها على المسـتويات كلها التركيبية والجمالية، بل وُلِدت اللغة الفارسـية الجديدة في حضن الثقافة العربية الإسـلامية، واستثمرت خصائصها شكلًا ومضمونًا، إلى أن عبّرت عن ذاتها ثقافيًا وجعلت لنفسـها حلّة أدبية وفنية متميزة. وعاشت اللغتان الفارسية والعربية جنبًا إلى جنب قرونًا تتقاسـمان الكسـب العلمي للشـعوب المسـلمة من دون صعوبات أو موانع، إذ كانت اللغتان جسدَيْن بروح واحدة.

يصف الجاحظ فصاحة أحد القُصّاص، وهو موسى بن سيار الأسواري: «كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشـهور بـه، فتقعـد العـرب عن يمينـه والفُرس عن يسـاره، فيقـرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين»[30].

ضمت الدولة العباسية داخل حدودها الممتدة بين الصين وأواسط الهند شرقًا إلى المحيط الأطلسي غربًا، ومن المحيط الهندي والقرن الأفريقي جنوبًا إلـى بلاد التـرك والخزر والروم والصقالبة شـمالًا، شـعوبًا متباينة في الجنس واللغـة والثقافة، غير أنها لم تكد تدخل في نطاق الثقافة العربية حتى أخذت عناصرهـا المختلفة تمتزج بالعنصر العربي امتزاجًـا قويًا، فإذا بنا إزاء حضارة تتألـف من أجنـاس وعناصر مختلفة، الأمـر الذي جعل الأرضيـة الاجتماعية والسياسـية ناضجة ومستعدة لتطوير كل أشـكال التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية.

(29) اشـبولر برتولـد، تاريـخ ايران در قرون نخسـتين اسـلامى، ترجمه جواد فلاطـورى، چاپ 1 (تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 2000)، ص 328.

(30) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، حققه فوزي عطوي، 3 ج في 1 مج (بيروت: دار صعب، 1968)، ج 3، ص 234.

لا شك في أن مهمة رصد جميع حقول التداخل الثقافي بين العرب والفرس ومراحل نموّها في العصرين الأموي والعباسي صعبة ومعقدة للغاية، لاتساع هذا الامتداد التاريخي، إضافة إلى تَشعُّبه ووفرة معطياته الثقافية والاجتماعية. وبغضّ النظر عن الآراء والتفسيرات التي تناولت هذا المقطع الحاسم من تاريخ تبلور اللقاء العربي - الفارسي، فإن آثار التداخل بين العنصرين في هذه المرحلة بارزة للغاية، إذ وجدت نخبة المجتمع الفارسي في الإسلام الأفق الملائم للإبداع بعد أن أخرجها من جمود الاستبداد السياسي والاجتماعي، فأتاح لها مجالًا واسعًا للعطاء، فأقبل أفرادها على تعلّم العربية، واتخذوها وسيلة للتعبير عن أفكارهم وعواطفهم، بحيث لا نكاد نتقدم نحو العصر العباسي حتى يصبح معظم جمهور العلماء والكتّاب والشعراء من الفرس الذين ظهرت علامات نبوغهم في جميع فنون المعرفة، من فقه وأصول وحديث وتاريخ وطب ورياضيات وفلسفة وفلك، وغير ذلك.

من تلك الأسماء التي عمّقَت صيْرورة التداخل الثقافي بين الطرفين، العربي والفارسي، نذكر: عبد الله بن المقفع وسيبويه والصاحب بن عبّاد وابن مسكويه وأبو حيّان التوحيدي وأبو علي ابن سينا وفخر الدين الرازي والإمام أبو حنيفة وجار الله الزمخشري وابن جرير الطبري وبشّار بن بُرد وأبو الفرج الأصفهاني وعمر الخيام والسهروردي وأبو حامد الغزالي وفريد الدين العطّار وجلال الدين الرومي وسعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وابن بطّوطة. وقدّم كل واحد من هؤلاء مساهمة ثقافية تداخلية، تحمل بصمة شخصيته وبيئته الجغرافية والاجتماعية والزمنية، الأمر الذي ضَمِن الاستمرار والحيوية لصيرورة التداخل.

من الناحية الإدارية والاجتماعية، اقتبس العرب كثيرًا من أساليب الفرس في تنظيم الحكم والآداب السلطانية، وتأثيث الفضاء الاجتماعي اليومي، في المطعم والملبس، ومجالس الأنس والترفيه، والطرب والغناء، وبناء المنازل والقصور، وتنظيم شؤون الخدم. وأدى التقارب النفسي والاجتماعي بين الشعبين إلى تعلّم كثيرين من أبناء العرب اللغةَ الفارسية، حتى شاعت هذه اللغة في الحياة اليومية لبغداد والكوفة والبصرة. وممن اشتهر بإتقانه الفارسية، نذكر العالِم اللغوي الكبير الأصمعي. لذلك وجدت ألفاظ فارسية

كثيرة طريقها بسهولة إلى المعجم العربي، خصوصًا ما اتصل بأسماء الأطعمة والأشربة والأدوية والملابس، وكثيرًا ما كانت اللفظة الفارسية تُعرَّب كي تتفق واللسان العربي، فكانت العربية الوعاء الملائم القادر على احتواء نتائج ذلك التداخل، وتوظيفها في متطلبات البناء الحضاري، صرفيًا ومعجميًا ودلاليًا.

مضى المترجمون يمارسون نشاطهم في مراكز عدة، وكانت الترجمة قائمة بصورة رئيسة في الأديار والكنائس التي نشأت فيها بعض الثقافات اليونانية، وأشهر هذه المراكز: الإسكندرية وجنديسابور وحرّان ونصيبين والرها. وأول مشروع أُطلق في مجال الترجمة كان بمبادرة من المنصور العباسي. وبعد وفاته نشطت الترجمة في عصر هارون الرشيد نشاطًا واسعًا، وساهمت في ذلك «دار الحكمة»، وجهدُ فريق كبير من المترجمين اهتموا بترجمة التراث الفارسي، ذكر منهم ابن النديم في **الفهرست**: هشام بن قاسم وموسى بن عيسى الكروي ومحمّد بن الجهم البرمكي وزادويه بن شاهويه وبهرام بن مردانشاه[31] والفضل بن نوبخت الذي ركّز على ترجمة كتب الفلك[32] وسهل بن هارون الدستميساني الذي عمل مترجمًا في بلاط المأمون[33].

ساهمت أعمال العلماء والفلاسفة والأدباء العرب والفرس في إنضاج المسار التداخلي الثقافي العربي - الفارسي، وإعطائه أبعادًا إنسانية وعالمية تعدُّدية منفتحة على الأقليات الدينية والثقافية، والشعوب والحضارات الأخرى كلها.

وفَّر هذا الانفتاح الحضاري للأوروبيين مقدمات أساسية أخرجتهم من ظلمات القرون الوسطى، إذ استطاعت الكنيسة استثمار الانتصارات الأوروبية المسيحية في الأندلس لمصلحة مشروعها الحضاري الناهض، ولم تجد مانعًا من حضّ رهبانها وأتباعها على تعلّم العربية والترجمة منها إلى اللاتينية، واستقطاب العلماء المسلمين، والاستفادة من خدمات المترجمين

---

(31) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، كتاب الفهرست (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006)، ج 7، ص 305.

(32) ابن النديم، ص 333.

(33) ابن النديم، ج 3، ص 133.

اليهود الذين عاشوا في كنف الحضارة الإسلامية، فكانت كتب الفارابي وابن سينا وابن رشد وجابر بن حيّان وغيرهم تمثّل الموضوعات الأساسية لجهد روّاد النهضة الإنسانية، أولئك الذين اكتشفوا حقيقة الكسب التداخلي العربي الفارسي، فاستفادوا إلى أقصى الحدود من منافعه المادية والمعنوية.

لم ينجح المسار التداخلي في نقل الثقافتين العربية والفارسية إلى طور الحضارة فحسب، بل كان له الفضل الكبير أيضًا في إخراج الحضارة الإنسانية من مرحلة إلى أخرى، إذ نستطيع اليوم وبكل ثقة تأكيد دور الحضارة العربية والإسلامية في ما نراه من إنجازات حضارية عالمية.

الفصل الأول

التداخل الثقافي: مقدمة نظرية وتاريخية

أولًا: تداخل الثقافات: التاريخ والإنسان

1- هل الثقافة مُعطى تاريخي أم حاجة إنسانية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال تتطلب أولًا الوقوف عند علاقة التاريخ بالثقافة، وربما نُعمِّق التأمل في المسألة بقلب الشق الأول من السؤال: هل التاريخ معطى ثقافي؟

أفاضَ النظرُ في التاريخ مدادَ كثير من الفلاسفة والمؤرخين وعلماء الاجتماع، فالتاريخ ليس وعاءً للحوادث فحسب، بل هو أيضًا تجسيد للهوية الإنسانية وطموحاتها ومخاوفها، وهو بذلك من الطرائق الميسّرة لمعرفة حقيقة الإنسان وحقيقة علاقته بالكون. وفي هذه النقطة بالذات تبرز مسألة «الثقافة» ودورها وأهميتها وطبيعة تلبّسها التاريخ. يحاول عبد الله العروي توضيح هذا الاتصال بقوله: «... إن التاريخ لا ينفصل عن الإنسان وبخاصة الإنسان المتخصص الذي نُسمّيه بالمؤرخ، في هذا السياق لا يمكن تقديم التاريخ على المؤرخ، فهما متلازمان، ولذلك نتكلم عن عهد لاتاريخي أو قبل تاريخي، عن عهد لم يكن فيه لا مؤرخ ولا تاريخ، لو لم تكن هذه الفكرة بديهية بالنسبة لنا لما تصوّرنا أصلًا بدايةً للتاريخ»[1]. بناء على هذه المقدمة يشرح العروي: «... المنطق هو أن التاريخ كوني في مضمونه وبشري في حفظه وذكره. الذكر يروي قصة الكون بلسان البشر (...) في الوقت نفسه تاريخ الكون لا يمكن أن يُحفَظ ويُروى إلا عن طريق البشر».

(1) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ: الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول، ط 4 (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 34.

يبـدو التاريخ معطـى ثقافيًا بامتياز وفق هذا التصور، إذ تقف وراء آليات الذكـر والرواية إرادة إنسـانية مترقيـة يولّدها الإدراك، وتَحكُمهـا الغاية، تنتقل الوقائـع من عـدم الإهمال إلى وجـود الذكر، بمعنى آخر نحررها من سـطوة الزمـن وقهره، ثم نمنحها الاسـتقلال وقـوة الانفصال عن الصيـرورة الأبدية. فهـل يكتسـب التاريخ ثقافيته عند هـذا الانتقال؟ وهل يسـتحيل التاريخ خَلقًا ثقافيًا مع هذا التحويل؟

يقـول العـروي: «... الحـوادث لا تذكـر إلا إذا كانـت تجـارب وعبرًا، بمعنـى أن المؤرخ لا يسـجل مـن الأحداث إلا ما كان له مغـزى»[2]، أي إذا كان إخراج الحادث من طبيعته الزمنية الأولية إلى حالة يكتسـب فيها وجودًا ثقافيًا يسـمى «التاريخ»، فإن تدخّل المؤرخ في هذا الإخراج يُكسِب الحادث وجودًا ثالثًا، يستمد خصائصه وعناصره من ذات المؤرخ، لأنه هو من «يختار المادة الأولية، ثم يُكسبها مفهومها التاريخي. والمؤرخ في الحالين هو محور الموضـوع، وبهذا المعنى قال كروجيـه: «إن التاريخ كله تاريخ معاصر»، يريد بذلك أن التاريخ يتكون في الأساس من رؤية الماضي بمنظار الحاضر وبضوء مشاكله، وإن العمل الرئيس للمؤرخ لن يكون التسجيل بل التقدير»[3].

يباشر المؤرخ الوقائع بأدواته ومناهجه، ويرتبها بحسب تصوره وأولوياته الذهنيـة؛ فتتحصل فـي النهاية على «تاريخٍ» مادتُه الحـدث وحاملُه هو الذات الإنسـانية، صورته الحـادث، وروحه موقفٌ هو موقف المـؤرخ من الحادث. في هذا المستوى تتركز الماهية الثقافية للتاريخ، وتجد الوقائع المؤرخة نفسها على مسـافة بعيدة من أصلها الأولي الزمني. فهل يمكننا أن نعتبر التاريخ إذًا معطى ثقافيًا خالصًا أم أنه دون ذلك، أم أن التاريخ الثقافي بدوره ينقسم إلى تواريخ أخرى، بحسب مراحله وأهدافه وتوجهات صُنّاعه؟

أسـئلة وجيهة لكنها ستعود بنا إلى الشـق الثاني من سؤال هذا المحور، أي: هل الثقافة معطى تاريخي؟

---

(2) العروي، ص 36.

(3) عبـد العزيـز الـدوري، أوراق فـي التاريـخ والحضـارة، 4 ج، ط 2، الأعمال الكاملـة للدكتور عبدالعزيـز الـدوري؛ 8-9-10-11 (بيـروت: مركز دراسـات الوحدة العربيـة، 2009)، ج 1: أوراق في علم التأريخ، ص 108.

إن الكينونة الإنسانية الحاضرة في الثقافة والتاريخ معًا تجعلنا نتأمل بعمق الوجه الآخر للعلاقة القائمة بينهما، فننظر في تاريخية الثقافة وعلاقتها بالحادث والزمن.

يعتقد علي شريعتي أن «التاريخ هو حركة دائمة باتجاه المستقبل، وهو عمر الإنسان الذي طوى سِني حياته وتشكلت شخصيته من حين ولادته حتى الآن، فحركة الإنسان خلال مسيرته الطويلة هي التاريخ، إذ إن هذا الإنسان عاش وقدم ووصل إلى ما هو الآن عليه، فالإنسان وجود تشكلت ماهيته خلال التاريخ، لذا فالتاريخ هو صيرورة الإنسان...»[4].

إن ما يميز الثقافة ويمدها بوجودها الفارق هو أنها نتيجة مباشرة للكسب الإنساني، ونتيجة الجهد والعمل والرغبة في تجنب مفاجآت الطبيعة وآلامها، وبحثٌ في أسرارها.

تمثّل الثقافة «الرابط بين القدرة الجِبِلّية لدى الأفراد على الصيرورة والحالة الفعلية التي يصيرون إليها، فردًا فردًا، فأَن أُصبح إنسانًا يعني أن أُصبح فردًا. ونحن نصبح أفرادًا متميزين بتوجيه من الأنماط الثقافية، وهي أنظمة من المعاني وجدت تاريخيًا، ومن خلالها نعطي الشكل والنظام والهدف والتوجه لحياتنا»[5]. لذلك نعتبر الثقافة الطريق المثلى لتحقيق فردية الإنسان وتجسيد شخصيته وحقيقته.

يقول توماس إليوت: «من الممكن وصف الثقافة ببساطة بأنها ما يجعل الحياة جديرة بالعيش»[6]. ويرى كارل ماركس أن الثقافة تنشأ من الفاعلية الإنتاجية المادية للإنسان، وبهذا المعنى تصبح الثقافة فاعلية تاريخية[7]، لكن مالك بن نبي يربط بقوة بين القوة الإنتاجية الإنسانية والحافز المعنوي،

(4) علي شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصري، مراجعة حسين علي شعيب، 2 ج في 1 مج (بيروت: دار الأمير، 2006)، ص 143.

(5) كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 163.

(6) T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber and Faber, 1948), p. 27.

(7) انظر: هارلمبس وهولبورن، سوشيولوجيا الثقافة والهوية، ترجمة حاتم حميد محسن، علم واجتماع (دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر، 2010).

فيقـول: «الحركـة التاريخية إنما ترجـع في حقيقتها إلى مجمـوع من العوامل النفسـية الذي يعدّ ناتجًا عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني»[8].

الثقافـة كسـب إنسـاني. بهـذا المعنـى لا يمكـن فصلهـا عـن الزمـن أو التشـكيك فـي ماهيتهـا التاريخيـة، كمـا لا يمكـن تجريـد التاريخ مـن هويته الثقافيـة، فالعلاقـة إذًا بين التاريـخ والثقافة متداخلـة ومتمازجة، هي حالة من الانصهـار أو الحيـاة التبادلية، إذ لا ثقافةَ خارج التاريـخ كما لا تاريخَ خارج الثقافـة. ولا يمكن فهم هـذه العلاقة بمزيد من الوضوح من دون اسـتحضار الفاعل الأول والحاسـم فيها، وهو الإنسـان. وهنا يُطرح السؤال بإلحاح: هل الثقافة حاجة إنسانية؟

يلخص تاريخ الثقافة الإنسانية تلك الدوافع الكامنة في التكوين البشري، وهـي التي تجعل وجوده رهين الثقافة، إنتاجًا وممارسـة. يرى ريموند وليامز أن الثقافة «تشـير إلى سـجال متشـابك ومعقّد بشـأن العلاقات التي تربط بين التطـور الإنسـاني العـام وطريقة حيـاة محددة، وبيـن كليهما من جهـة أولى، وأعمال وممارسة الفن والذكاء من جهة أخرى»[9].

إن الثقافة لا تدل على حيوية الإنسان وتفاعله مع الكون بقدر ما تدل على أشـد تفاصيل وجـوده تعقيدًا، ومن ثـم تُعبّر كل أنماط حياة الإنسـان عـن حظـه من الممارسـة الثقافية. لذلك يـرى جون فـرو أن الفعل الثقافي هـو «مجـال كامل من الممارسـات والتمثيلات التي يبنى مـن خلالها واقع جماعـة اجتماعيـة ويحافظ عليـه»[10]، أي إن تأثيراتنا الثقافيـة تؤدي دورين أساسـيين: البنـاء وضمان الاسـتمرار، تعبيـران عميقان عن مفهـوم الوجود الإنسـاني. البنـاء يلخـص كل أشـكال الجهـد البشـري الموجّـه والرشـيد، وضمان الاسـتمرار يوفـر لذلك الجهد قيمته ومعنـاه، إذ لا معنى للبناء مع

---

(8) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة عبد الصبور شـاهين، إشـراف ندوة مالك بن نبي، ط 6، مشكلات الحضارة (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 26.

(9) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Fontana, 1976), p. 81.

(10) John Frow, *Cultural Studies and Cultural Value* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995), p. 199.

مصيـر الانقطـاع والفنـاء. حاجة الإنسـان إذًا إلى الثقافة لا تقـل أهمية عن حاجته إلى باقي الضروريات.

اعتمـد برونيسـلاف مالينوفسـكي (1884-1942) (B. K. Malinowski) علـى الملاحظة المباشـرة في دراسـته «المجتمعات البدائيـة»، إذ وظّف هذا المنهج في دراسـته الوظائف التي تضطلع بها الأسـطورة فـي الحياة اليومية (للبدائـي)، مـن خـلال معايشـته السـكان الأصليين فـي جـزر «التروبرياند» الواقعـة في الشـمال الشـرقي من غينيا الجديـدة؛ إذ أتقن لغتهم، وشـاركهم طقوسـهم، وصاحبهم فـي رحلاتهم. وأصدر أبحاثًا عدة تتعلّق بسـكان هذه الجـزر، منهـا «أخـلاق وعـادات الميلانيزييـن»[11]. وبرهن مالينوفسـكي في النهاية أن حكايات الأهالي لا يمكن فصلها عن السياق الاجتماعي والثقافي للحياة القبلية؛ فالأسطورة في اعتقاده ليست محاولة لتفسير العالم على نحو بدائي، إنها وسـيلة أساس لضمان اسـتمرار الثقافة، وتمتين العلاقة بالجذور التاريخية.

في هذا السياق يمكن قراءة نظرية مالينوفسكي «الحاجات» لفهم الطبيعة الوظيفيـة للثقافـات، فهـو «يرى أن من شـأن العناصر المكوّنـة لثقافة ما تلبية الحاجات الأساسـية للإنسان، ويقترض نموذجه من علوم الطبيعة، ويذكّر بأن البشر يمثلون نوعًا حيوانيًا، لأن الإنسان يحيا عددًا من الحاجات الفيزيولوجية (الغـذاء، التناسـل، الحمايـة...) التي تفـرض مقتضيات أساسـية، والثقافة هي تمام الاستجابة الوظيفية لتلك المقتضيات الطبيعية»[12].

لـن نسـتطيع تجاهل حاجاتنا الثقافيـة، وتعبيراتنا الثقافية كلها ليسـت في الحقيقة سوى إثباتٍ لذواتنا، لذلك اعتبر الأنثروبولوجيون الاستجابة الإنسانية للحاجـات الثقافيـة معيارًا حاسـمًا فـي مناهجهم؛ الأمـر الذي يجعـل الثقافة ضرورة مصيرية للحياة البشرية.

---

(11) Madeleine Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, 8e éd. (Paris: Dalloz, 2004), p. 287.

(12) دونـي كـوش، مفهـوم الثقافة في العلـوم الاجتماعيـة، ترجمة قاسـم المقداد (دمشـق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 41.

2- التداخل الثقافي وتحدي البناء الحضاري

توفر آليات التداخل الثقافي للمجتمعات البشرية مجالًا مرنًا لتبادل المحصولات المعنوية والمكاسب والخبرات المادية، وبالتالي للاستفادة القصوى من فوائد تعددية النسيج الثقافي. يقول عبد الغني عماد: «في هذا النسيج تداخل وتساند، فليس هناك استقلال لعناصر أو سمات ثقافية داخل المجتمع، وقد يكون هذا التداخل والتساند وظيفيًا كما يقول الوظيفيون، وقد يكون نوعًا من التكامل البنيوي كما يقول البنيويون، وما يراه سَمْنر (Sumner) من أن العادات الاجتماعية أو الطرق الشعبية تتعرض لضغوط كي تتكامل وتتناسق، وهو عمل يستغرق وقتًا»[13].

يستمد التداخل الثقافي قوته وصيرورته من حقيقة ارتباط الثقافة بالإنسان ورغباته ومخاوفه، وهو استمداد طبَعَ حركة التداخل بالحيوية والتحول والاستمرار. وعلى الرغم من أهمية التداخل الثقافي فإنه لم يلق ما يستحقه من اهتمام في مباحث نظرية الثقافة وتعريفاتها التي تتلخص عمومًا في اتجاهين: أحدهما يُعرِّف الثقافة من زاوية إنتاجها، والثاني يعرّفها من جهة النمط الكلّي للمجتمع، في حين أُغفلت آثار عمل التداخل الثقافي، خصوصًا في تفاصيلها وعناصر اشتغالها. ولأن التداخل لا يحدث إلا بين ثقافتين وأكثر، فإن مفهوم «الآخر» مركزي في هذا المضمار، فالذات مُلزَمة بتوليد تصوّر إيجابي تجاه «الآخر» كي تستجيب لمؤثراته، كما أن «الآخر» مطالَب بالتفاعل وفق هذا الشرط.

إن «الأنا لا تكتمل معرفتها بنفسها إلا في علاقتها بآخر، وإن كل وعي بالذاتية هو وعي بالغيرية بأكثر من وجه. لكن علاقة الذات بالآخر تختلف من وضع إلى وضع غيره، سواء في أحوال الذوات الفردية أو الثقافات الجماعية، والأمر في النهاية يتوقف على صورة 'الآخر' في وعي هذه 'الأنا'. سواء في تعددها أو أحاديتها، واعتمادًا على نوع العلاقة بهذا الآخر، وتقبّلها ما بين علاقات التفاعل أو الحوار من ناحية، أو علاقات العداء والصراع من ناحية ثانية»[14].

---

(13) عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات- من الحداثة إلى العولمة، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 109.

(14) جابر أحمد عصفور، نحو ثقافة مغايرة (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 34-35.

على هذا الأساس يبقى تصوّر «الآخر» شرطًا أساسًا في أي عملية تداخل ثقافي، ومقدّمة حاسمة في أي تفاعل بين ثقافتين في مجتمع واحد أو في مجتمعين مختلفين. ويتحدّث عالِم الاجتماع الإنكليزي تالكوت بارسونز في كتابه بنية **الفعل الاجتماعي** (*The Structure of Social Action*) عن «أنساق الفعل» التي تفرزها العلاقات القائمة بين الفاعلين في المجتمع، بحيث يركّز «نسق الفعل» على معايير وقيم، فإذا «دخل الفاعل في علاقات بباقي الفاعلين، وحصل من ذلك التفاعل على نوع من الإشباع، فذلك مدعاة لتكرار التفاعل. وسيصل الأمر بالفاعلين، بعد حين، إلى أن يتوقعوا استجابات معينة فيما بينهم، وبذلك ستتشكل بينهم قواعد ومعايير اجتماعية مع قيم متفق عليها، وتكون هذه القيم ضمانًا لاستمرار تلك الاستجابات»[15].

إذا تتبعنا جذور دينامية التداخل الثقافي بين طرفين أو أكثر فسنجدها في أعماق الذات الإنسانية، تحفّز الإنسان على الحركة والتفاعل وإنتاج «ثقافة مشتركة» هي محصول تفاعله مع الطرف الآخر أو الأطراف الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تنشيط التوليد الثقافي، وتبادل الدلالات والأفكار والمعطيات المعنوية كلها. وكلما تحققت هذه الأهداف استمر العطاء والإبداع الإنساني، فيكتمل نضج «الثقافة المشتركة» عندما تنجح في تأسيس بناء حضاري منسجم.

يعتقد علي شريعتي أن هجرة الجماعات الإنسانية وتفاعلها هما من أهم أسباب نشوء الحضارات، ويوضّح هذه الفكرة قائلًا: «المهاجرون هم الذين يبنون الحضارة وليس سكّان المدينة الأصليون، لأن السكان الأصليين يكونون عادة في حالة استقرار وهدوء، والهدوء وعدم الحركة [...] أحد علامات الضعف، والضعيف لا يمكنه أن يبني حضارة، إذ إن من شروط بناء الحضارة القوة والحركة، والهجرة تكون مصحوبة دائمًا بتغيير العادات والأفكار والرؤى، وحينما يهاجر الإنسان فإنه يجلب معه تلك الثقافات والعادات التي يتمسك بها ويريد نشرها داخل المجتمع الجديد الذي حلّ فيه»[16].

---

(15) نقلًا عن: عماد، ص 95.

(16) شريعتي، تاريخ الحضارة، ص 112.

يُعتبر جيمس كليفورد (J. Clifford) الباحث الأكثر تأكيدًا لصلة الثقافة بالحركة والتنقل، لأنه يرى وجوب النظر إليها كشيء في حالة حركة وانتقال باستمرار. يشرح بول هوبر هذا الرأي قائلًا: «المسافرون والسائحون والمهاجرون يتنقلون فيزيقيًا حول العالم حاملين ثقافاتهم، متداخلين مع ثقافات وشعوب أخرى، ينجبون ويتفاوضون ويعرِّفون بأنفسهم، كما أنهم يساعدون في تأكيد تَحوُّل الثقافات باستمرار إلى أشكال ثقافية جديدة»[17]، وعبْر هذه الحركة تؤسس الثقافة لعوالم جديدة، معنوية ومادية، منشؤها الإنسان وهدفها الآفاق الكونية الواسعة.

لذلك لا تعني الهجرة تغيير الأوضاع المعنوية فحسب، بل تعني أيضًا، وبدقة، ترك البداوة والأعرابية في اتجاه التحضر. يقول ابن خلدون: «قد بيّنا لك في ما سبق أن الملك والدولة غاية للعصبية، وأن الحضارة غاية للبداوة»[18]. ويوضِّح ابن خلدون هذا التلازم الدقيق بين التفاعل المعنوي والمادي من جهة، والتحضّر من جهة أخرى، في قوله: «أمّا اليمن والبحرين وعُمان والجزيرة، وإن ملكوا العرب، إلا أنهم تداولوا ملكه آلافًا من السنين في أمم كثيرة منهم، واختطّوا أمصاره ومدنه، وبلغوا الغاية من الحضارة والترف مثل عاد وثمود والعمالقة وحمير من بعدهم، والتبابعة والأذواء، فطال أمد الملك والحضارة واستحكمت صبغتها وتوفّرت الصنائع ورسخت، فلم تبل ببلى الدولة»[19]. ننتبه هنا إلى أن قوة الحضارة تتفوق على قوة الدولة، ذلك أن الأولى تَضعُف لكنها لا تَندثر، بينما الثانية معرضة للتفكك والاندثار. إن البناء الحضاري، وعلى الرغم من ضعفه، يستمر مع تماسك النسيج الثقافي المشترك بين أطراف عدة، وهذا يفسّر معنى «نضج المشترك الثقافي» المحفز الأهم في ولادة الحضارة والضامن الأساس لوجودها، ذلك

---

(17) بول هوبر، نحو فهم للعولمة الثقافية، ترجمة طلعت الشايب، المشروع القومي للترجمة؛ 1811 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 61.

(18) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون، تحقيق حجر عاصي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، [د. ت.])، ص 235.

(19) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، ج 2، ص 751.

أن لحظة استواء وكمال المشتركات الثقافية هي بالذات بداية تشكُّل الصور الحضارية المادية والمعنوية في مجتمع ما، وهذه اللحظة هي أقوى من الدولة والعصبية، بل هذه الأخيرة جزء منها، وربما قال المؤرخ المدرسي عكس ذلك.

إن التداخل الثقافي ينقل تعابيرنا وأعمالنا الإنسانية إلى مستوى الإبداع والاستمرار، ويحفظ للأجيال التالية من بني البشر - بغضّ النظر عن أديانهم وأعراقهم وألوانهم - ثمار الجهد الذي بذله الأجداد، وهو ما يمكن أن نفهمه من قول المولى عزّ وجل: ﴿... وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [20]. ويكشف التداخل الثقافي أصالة مبادئ التواصل والتلاقح والتكامل بين الثقافات، في مقابل الصدام والتثاقف (Acculturation) والإبادة والغزو والإلغاء.

عبّر الخبير في القيادة والإبداع المهني داربي تشيكيتس (D. Checketts) عن مزايا التداخل بين الثقافات الإنسانية، فبعد أن تأمّل العناصر المكوّنة لحاسوبه، وجذور كل عنصر، وكيف ساهمت ثقافات عدة في جعل ما يكتبه مقروءًا عند الناس، خلص إلى أن البشرية تستفيد من جهدها المشترك الذي وصل إلينا من آلاف السنين، ومن ثم، يصبح الحديث عن النزاع والتقاتل أمرًا مضحكًا عند دعاة الصدام والغلبة والإقصاء الثقافي. قال تشيكيتس: «في مكان ما في الشرق الأوسط يطبع صحفي نقدًا للثقافة الغربية في الوقت الذي يكتب فيه صحفي أميركي تعليقًا على الثورات الثقافية في العراق. كلاهما يستخدم حاسوبًا اختُرع في الغرب، كلاهما سيطبع نسخًا أولية لمحرريه على ورق اختُرع في الشرق، والنتيجة هي أن أي شخص يدّعي التفوق الثقافي في هذا العالم المذهل المعقد والمترابط هو متغطرس، وهذا ما أعتقده فعلًا. شكرًا لله على هذه الثقافات الكثيرة، وكذلك على الاختراعات التي اجتمعت معًا لتجعل كتابي هذا بين يديك، علاوة على ذلك آمل أن يستفيد أولئك الذين في الغرب وفي الشرق من القراءة عن تحويل الصراع إلى إبداع»[21].

(20) القرآن الكريم، «سورة آل عمران،» الآية 140.

(21) داربي تشيكيتس، النزاع الإيجابي: تحويل النزاع إلى إبداع، ترجمة معتز الجزائري (الرياض: العبيكان، 2009)، ص 156-157.

3- التداخل الثقافي من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية

يندرج مبحث التداخل الثقافي عمومًا ضمن اهتمامات الأنثروبولوجيا الثقافية التي استقلّت عن الأنثروبولوجيا العامة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع مساهمات الإنكليزي إدوارد تايلور (E. Taylor) (1832-1917)، وهو من روّاد الأنثروبولوجيا، وصاحب أول تعريف شامل للثقافة في عام 1871 في كتابه **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*).

راكمت الأنثروبولوجيا الثقافية جهدًا نوعيًا في مجال الثقافة، تميزت به عن مساهمات العلوم الأخرى مثل علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم الطبيعية، لكن يجب علينا الحذر من المبالغة في وصف مفهوم «الأنثروبولوجيا الثقافية» بالعلمية والأكاديمية، لأنه لا ينفصل عن سياقاته التاريخية التي أفرزته واحتضنت تطوّراته، كما أنه لم يسلم من المؤثرات الأيديولوجية وبصمات المدارس والاتجاهات ونزعات الروّاد؛ لذلك سنهتم بالمساهمات المفاهيمية والمنهجية التي تتقاطع مع مفاهيم وأهداف البحث، تاركين التشعّبات والجدالات المتصلة بالأنثروبولوجيا لمقامها الملائم.

تُعرَّف الأنثروبولوجيا الثقافية بالعلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معيّنة، تُلزمه التصرف وفق القيم والأنظمة الثقافية لذلك المجتمع. وتدرس الأنثروبولوجيا الثقافية الشعوب القديمة والمعاصرة على السواء[22]؛ وعلى هذا الأساس تتصدى لفهم عناصر الظاهرة الثقافية وأبعادها، ورصد عمليات التداخل الثقافي والتغيير الثقافي والمقارنة بين الثقافات، وتتبّع مراحل تطور ثقافة ما.

سجلت الأنثروبولوجيا الثقافية نجاحاتها الكبيرة في دراسة التراث المكتوب للإنسان القديم أو المعاصر، وهنا تلتقي مع علم اجتماع الثقافة، بحيث تهتم بتحليل طبيعة العلاقة بين أنماط الإنتاج الفكري ومعطيات البنية الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج في المجتمعات ذات التركيب الطبقي[23]. ومرّت بمراحل متعددة، رسّخت عبرها تقاليد وشروط اشتغالها،

---

(22) رالف ل. بيلز وهاري هويجر، **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**، ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحسيني (القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976)، ص 21.

(23) الطاهر لبيب، **سوسيولوجية الثقافة**، ط 3 (سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987)، ص 24-26.

وراكم خلالها الباحثون نتائج كان لها التأثير الأكبر في تطويرها. ويتفق الأنثروبولوجيون عمومًا على تقسيم الأنثروبولوجيا الثقافية إلى أربعة أقسام أساسية: «علم الآثار وعلم اللغويات وعلم الأنثروبولوجيا السيكولوجية وعلم الثقافات المقارن»[24].

يُعتبر علم الثقافات المقارن (الإثنولوجيا) (Ethnology) أقرب هذه الفروع إلى طبيعة الأنثروبولوجيا نظرًا إلى التداخل الكبير في ما بينهما من جهة دراسة الشعوب، وتصنيفها على أساس خصائصها، وميزاتها السلالية والثقافية والاقتصادية، بما في ذلك عاداتها ومعتقداتها. وفي اعتقادنا يُمثّل مبحث «التداخل الثقافي» أهم عناوين علم الثقافات المقارن، لما يجمع تحته من أسئلة وإشكالات تُلخّص أهداف هذا العلم. لذلك تُعدّ الإثنولوجيا فرعًا من الأنثروبولوجيا لأنها تتخصص ببحث نشأة السلالات البشرية ودراستها، والأصول الأولى للإنسان، وترجع لفظة «إثنولوجيا» إلى الأصل اليوناني إثنوس (Ethnos) وتعني دراسة الشعوب[25].

يُعرِّف ألفريد كروبير (1876-1960) (A. Kroeber) الإثنولوجيا بأنها «علم الشعوب وثقافاتهم وتواريخ حياتهم، فتهتم برصد العلاقات المتبادلة بين الشعوب وبيئاتها، والعلاقات المتبادلة بين الكائنات البشرية وثقافاتها، والعلاقات المتبادلة بين الثقافات المختلفة»[26]. وتهتم النظرية الإثنولوجية بدراسة الثقافة عن طريق القوانين المقارنة، فلكل مجتمع طريقته الخاصة في الحياة، وهي التي يطلق عليها الأنثروبولوجيون مصطلح «الثقافة»، ويعدّ مفهوم الثقافة من أهم الأدوات التي يتعامل معها الباحث الإثنولوجي[27].

ساهم الاستعمار الأوروبي بشكل كبير في تقدّم الإثنولوجيا، خصوصًا بين

---

(24) مرفت العشماوي، «الأنثروبولوجيا الثقافية: المجال والموضوع،» في: مرفت العشماوي [وآخ.]، **الأنثروبولوجيا: مجموعة مقالات** (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2010)، ص 92.

(25) محمد إسماعيل قباري، **الأنثروبولوجيا العامة: صور من قضايا علم الإنسان** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1973)، ص 460.

(26) العشماوي، ص 92.

(27) رالف لينتون، **الأنثروبولوجية وأزمة العالم الحديث**، ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت: المكتبة العصرية، 1967)، ص 25.

عامي 1880 و1960، إذ موّل المستعمر الكثير من الأبحاث التي راكمت نتائج مهمة بخصوص المجتمعات المستعمَرة، لكن هذا لا يعني أن الإثنولوجيا نتاج خالص للاستعمار[28]. ومن ميزات الإثنولوجيا أنها تعتمد مساري التحليل والمقارنة، وكان علماؤها إلى عهد قريب جدًّا يحصرون أبحاثهم في دائرة الظواهر الاجتماعية والإنسانية للمجتمعات الثقافية، وكانوا يعتبرون الفرد كما لو أنه مجرد ناقل للثقافة. لكن، بعد دراسات عديدة، تبيّن لهؤلاء العلماء أن المعايير الشخصية تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات والثقافات[29].

من الأسئلة التي أرّقت الإثنولوجيين، منذ بدايات أعمالهم، تلك المتصلة بأسباب تطور مجتمعات بشرية معيّنة وتأخر أخرى، وتَميُّز ثقافات بشرية بخصائص محددة تَبرز في تفاصيل حياتها أكثر من أي ثقافة أخرى. على هذا الأساس تمتد الاهتمامات القصوى للإثنولوجيين إلى محاولة إدراك آليات عمل وتحوّل المجتمع والثقافة، والتوصل في النهاية إلى تعميمات معيّنة[30].

تنشط الإثنولوجيا اليوم في خمسة فروع أساسية: ثقافة الشعوب الحالية؛ ثقافة الأقليات؛ تصنيف الشعوب على أساس خصائصها السلالية والثقافية؛ التشابه والاختلاف بين الثقافات؛ الخلفية التاريخية للثقافات. وعادة ما تفرض الدراسة على الباحث معالجة موضوعها من خلال هذه المباحث في آن واحد، فحدود الفصل هنا متداخلة جدًّا، لكن، يبقى تحدي الأبحاث الإثنولوجية هو الحفاظ على توازنها العلمي والموضوعي في مواجهة ضغط الأيديولوجيا، وأهداف الحكومات والمنظمات والسياسيين.

عبّرت نتائج الأنثروبولوجيا الثقافية عن التداخل بين الثقافات من خلال مجموعة من النظريات، يفسر معظمها حركة الثقافات وتطورها، وتعتبر نظرية «الاتصال الثقافي» من أهمها، إذ بلورتها بداية من خلال مفهوم «المثاقفة» منذ عام 1935، عندما حددت لجنة مجلس البحث الاجتماعي تعريفًا لها ينص

(28) فيليب لابورت - تولرا وجان بيار فارنييه، إثنولوجيا: أنتروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد (بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004)، ص 29-30.

(29) إبراهيم ناصر، الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي، ط 2 (عمان: دار الكرمل، 1985)، ص 66.

(30) قباري، ص 26.

على أن «التثاقف يشمل الظواهر التي تنجم عن الاحتكاك المباشر والمستمر بين جماعتين من الأفراد مختلفتين في الثقافة، مع ما تجرّه هذه الظواهر من تغيرات في نماذج الثقافة الأصلية، لدى إحدى المجموعتين أو كلتيهما»[31]. يؤكد هذا التعريف أن «المثاقفة» هي تأثّر الثقافات بعضها ببعض، نتيجة الاتصال بين الشعوب والمجتمعات، مهما تكن طبيعة هذا الاتصال وأهدافه، في حين ركّزت معظم دراسات الاتصال الثقافي على نوع معيّن من عمليات التغيير، وهو التغيير الاجتماعي أو تغيير الحياة الاجتماعية، وانعكاس ذلك التغيير على الثقافة.

تُعتَبر الباحثة الأميركية مارغريت ميد (1901-1978) (M. Mead) الرائدة الأولى في تبنّي نظرية «الاتصال الثقافي»؛ حيث أجرت في أوائل الثلاثينيات من القرن العشرين دراسة على مجتمع من الهنود الحمر في أميركا لمعرفة كيفية تأثّرهم بالمستعمرين الأوروبيين ودرجته، فتوصلت إلى نتيجة تؤكد معاناة الهنود الحمر الشديدة عند محاولتهم التكيف مع عناصر الثقافة الغازية. ولاحظت الباحثة أن المستعمرين البيض لم يفكروا قط في عقد تبادل ثقافي متوازٍ مع الهنود الحمر، بل أرادوا من السكان الأصليين أن يندمجوا في ثقافتهم بصورة كاملة، على أسس غير متكافئة، تحكمها نظرة البيض الدونية إلى جماعة يعتبرونها الأدنى ثقافيًا[32].

أثار مفهوم «المثاقفة» واستعمالاته اللاحقة موجة من الجدال داخل مدارس الأنثروبولوجيا، باعتبار حمولته الاستعلائية تجاه الثقافات المستعمرة، ففتح ذلك الباب لظهور مجموعة من المفاهيم التي قدّمت نفسها بديلًا من مفهوم «المثاقفة»، من أهمها: «المناقلة الثقافية» و«التداخل الثقافي المتبادل» و«الانتشار الثقافي».

ظهر مفهوم المناقلة الثقافية (Transculturation) أول مرة في عام 1940، ودافع عنه الباحث الكوبي أورتيز فرناندو (1881-1969) (O. Fernando)

(31) ميلفيل ج. هرسكوفيتز، أسس الأنثروبولوجيا الثقافية، تعريب رباح النفاخ (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974)، ص 221.

(32) John Friedl and John E. Pfeiffer, *Anthropology: The Study of People* (New York: Harper and Row, 1977), p. 491.

بقولـه: «إننـي أؤيد الرأي القائـل إن كلمة المناقلة الثقافية تُعبر بشـكل أفضل عـن مراحل سـياق الانتقـال المختلفة، من ثقافـة إلى ثقافة أخـرى؛ لأن هذا السـياق لا يشـتمل علـى اكتسـاب ثقافـة أخرى فحسـب، بـل يتضمـن أيضًا بالضرورة، فقدان مقدار ما من ثقافة سـابقة، أي الانتزاع منها، وهو ما يمكن تعريفـه بـ«التجريـد الثقافـي» (Deculturation). أضـف إلـى ذلـك، أنـه يقـود بالتالـي إلى فكرة ظاهرة نشـأة ثقافـة جديدة، وهو ما يمكن تسـميته 'التثقيف الجديد'»[33].

بينما برز مفهوم «التداخل الثقافي المتبادل» مع الأنثروبولوجي الفرنسـي روجيـه باسـتيد (1898-1974) (R. Bastide)، الـذي قدّمـه بديـلًا مـن مفهوم «المثاقفة». وكما أشـرنا سـابقًا في مدخـل هذا الكتاب، يقتـرب هذا المفهوم كثيـرًا مـن فهمنا مفهوم «التداخل الثقافي» كما شـرحه محمـد عابد الجابري. وعـرض دونـي كوش فـي كتابه **مفهـوم الثقافة فـي العلـوم الاجتماعية** مفهوم «التداخل الثقافي المتبادل» عند باسـتيد الذي وضع ثلاثة معايير أساسـية لهذا المفهـوم: المعيار العامّ والمعيار الثقافـي والمعيار الاجتماعي، يتفرّع عنها اثنا عشـر نمطًا من حالات الاحتكاك الثقافية، نرى في كلٍّ منها مظهرًا عامًّا شـبه سياسي له وجه ثقافي وآخر اجتماعي. وأرجع باستيد حركة «التداخل الثقافي المتبادل» إلى ثلاثة عوامل أساسـية: العامل السـكاني والعامل البيئي والعامل العرقي. وفي عام 1956 أضاف إلى المفهوم فكرة العلّتين (les deux causes) اللتيـن تدخـلان في علاقة جدلية فـي أي عملية «تداخل ثقافـي»، وهما العلة الداخلية والعلة الخارجية[34].

أمّا نظرية «الانتشـار الثقافي»، فترى أن الاتصال بين الشـعوب المختلفة نتج منه احتكاك ثقافي وانتشـار لبعض السمات الثقافية أو كلها. وتهدف هذه النظرية إلى الكشـف عن الروابط التي تجمع بيـن الثقافات المتفاعلة جغرافيًا وزمنيًا. وظهرت في أوروبا مدرسـتان للانتشـار الثقافـي، كان فريدريك راتزل رائـدًا للمدرسـة الأولى وفيها تبنّـى منهجًا تاريخيًا - جغرافيًا بتأثير المدرسـة الجغرافية الألمانية. أمّا هاينريخ شـورتز فأبرز فكرة وجود علاقات ثقافية بين

(33) المصدر نفسه، ص 227.

(34) كوش، ص 71.

العالم القديم (إندونيسيا وماليزيا) والعالم الجديد (الأميركتين)[35].

عالج ليو فروبينيوس (1873–1938) (L. Frobenius) موضوع انتقال الثقافات عبر المحيطات في كتابه الذي نشره في عام 1898 بعنوان **أصل الثقافات الأفريقية** (*Der Ursprung der afrikanischen Kulturen*)، مفسّرا «الانتشار الثقافي» الذي انطلق من إندونيسيا إلى أفريقيا، فكان أول من أدخل مفهوم «الدائرة الثقافية» في الإثنولوجيا، وهو المفهوم الذي طوّره لاحقًا روبير غرابنر (1877–1934) (R. Graebner) مع فكرة أحادية منشأ الثقافة الإنسانية، الفكرة التي افترضت وجود مراكز ثقافية أساسية عدة في جهات مختلفة من العالم. ويقوم مفهوم «الدائرة الثقافية» على دعامتين: وجود الدائرة الثقافية، والدائرة الثقافية بما هي منهج بحثي إثنولوجي[36].

تطوّر الاتجاه الانتشاري في أميركا مع دراسات الألماني فرانتس بواس (1858–1942)، إذ أكدت دورَ التوزيع الجغرافي للعناصر الثقافية في الاستدلال على كيفية نشأتها وتطوّرها. وعلى هذا الأساس استخدم بواس مفهوم «المناطق الثقافية» الذي يُحيل على مجموعة من المناطق الجغرافية التي يتميز بعضها عن بعض بنمط ثقافي محدد. ووفق هذا الإطار النظري سعت المدرسة الأميركية بزعامة بواس إلى إنجاز الدراسة التاريخية الدقيقة للعناصر المختلفة لثقافة محددة، وتحليل كل جزء من حيث مصدر نشأته وتطوّره واستخدامه، وتتبّع عمليات هجرته أو استعارته بين الشعوب المختلفة[37].

(35) ليتون، ص 270–275.

(36) أسامة النور وأبو بكر شلابي، **الأنثروبولوجيا العامة: فروعها واتجاهاتها العلمية وطرق بحثها** (طرابلس: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2002)، ص 15–17.

(37) النور وشلابي، ص 18.

ثانيًا: التداخل الثقافي بين العرب والفرس
الإطار والموجهات

1- إطلالة على التاريخ الفارسي قبل الإسلام

تحكي مصادر التاريخ الإيراني الرسمي أن عُمْر الحضارة الفارسية يرجع إلى حوالى 7000 عام قبل الميلاد. وعلى الرغم من انعدام وثائق دقيقة تؤيد هذا الرقم، يميل معظم الباحثين الإيرانيين إلى تصديقه، مع تحفّظ بعضهم عن دقته، ولا يزال الشك يكتنف الكثير من مقاطع التاريخ الإيراني القديم، ذلك أن الأبحاث والحفريات التي تمّت في هذا المجال هي بالأساس جهد لمستشرقين بريطانيين وفرنسيين خلال نهاية القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر. واكتفى المؤرخون الإيرانيون بترجمة تلك النتائج واعتمادها. يقول الباحثان الإيرانيان حسن بيرنيا وعباس إقبال أشتياني: «يجب الاعتراف بأننا لا نعرف تاريخ إيران القديم بشكل كامل؛ لأن اليونانيين والروم وغيرهم تناولوا تاريخ بلدانهم حتى الحدود الإيرانية الغربية، بينما بقيت الأحداث الإيرانية الداخلية مهملة، لكننا نعوّل في إضاءة هذا التاريخ واكتشافه على الأبحاث العلمية، خصوصًا إذا انطلقت الحفريات في الأماكن التاريخية»[38].

مما تؤكده نتائج تلك الأبحاث أن الشعب العيلامي هو أقدم شعب سكن منطقة إيران[39]، إذ استُمدت النتائج المتعلقة بهذا الشعب من جهد الباحثين في تاريخ التوراة الذي يسمّي ملك العيلاميين «كدرلاعمر»، وما كشفته حفريات الدارسين في منطقة شوش، وأولهم الإنكليزي لفتوس، ومن بعده البعثة العلمية الفرنسية مع مارسل ديولفوا في عام 1884، وبعثة فرنسية أخرى برئاسة دمرغان. ويعتقد مؤلّفا كتاب **تاريخ إيران**[40] أنه على الرغم من أن حفريات شوش لم تنته بعد وتحتاج إلى نصف قرن من الزمن لتبلغ نهايتها، إلا أن هناك نتائج تبين جوانب من التاريخ العيلامي، وفي هذا السياق أشارا إلى مذهب الباحثين الفرنسيين ديولفوا ودمرغان اللذين يعتقدان

---

(38) حسن بيرنيا وعباس إقبال آشتياني، **تاريخ ايران**، چاپ 2 (تهران: انتشارات بهزاد، 2001)، ص 48.

(39) بيرنيا وأشتياني، ص 30-31.

(40) بيرنيا وأشتياني، ص 30-31.

أن سكان عيلام الأصليين هم حبشيون سود، خصوصًا في منطقة جنوب شرق إيران الحالية.

يرى بيرنيا وأشتياني أيضًا أن السومريين الساميين الذين سكنوا شطّ العرب غلبوا العيلاميين ودفعوهم إلى الاحتماء بالجبال، ولغتهم الأصلية هي «انزاني»، لغة مهجورة ترجع إلى 3000 عام قبل الميلاد، وبعدها أصبحت لغتهم هي السومرية والسامية. أمّا دين العيلاميين فلا يزال غامضًا، لكنه دين محلي يعتمد على تعدد الآلهة والأصنام، وهو شبيه بدين البابليين ومعتقداتهم.

قرابة عام 2115 ق. م قضى العيلاميون على السومريين في المنطقة وأجبروهم على الهجرة نحو العراق وفلسطين ومصر. وتعرّضت عيلام لهجوم من الأشوريين قاده الملك أشوربانيبال في عام 645 ق. م انهارت معه مملكة عيلام. ويؤكد المؤلفان في كتابهما تاريخ إيران[41] أن العيلاميين كانوا يتمتعون بحضارة وصناعات وعلوم وخط، لكنهم من الناحية السياسية كانوا يعانون ضعفًا وتشتتًا، واستطاعوا الحفاظ على استقلالهم لوقتٍ طويلٍ أمام السومريين والآكاديين والأشوريين والبابليين.

بينما يبدأ تاريخ الشعب الآري في إيران منذ القرن السابع قبل الميلاد أو أواخر القرن الثامن، ليس هناك تاريخ دقيق لقدوم الآريين إلى إيران، إذ يعتقد بيرنيا وأشتياني أن كل ما يوجد قبل الآريين يحجبه ستار من الظلمات[42].

يعتمد المؤرخون الإيرانيون عادة طريقتين في دراسة تاريخ الآريين الذي يغطي تقريبًا 14 قرنًا: **الأولى** تقوم على كتابات المؤرخين الأجانب وألواح ملوك الأخمينيين والساسانيين، والكتب الدينية وغير الدينية الآرية الإيرانية والمسكوكات، ونتائج الحفريات التي عُثر عليها في الممالك القديمة في آسيا وأفريقيا، والتي توضّح المسائل بشكل مباشر أو غير مباشر؛ وتقوم **الثانية** على ما يوافق قصص العهد القديم، وهي كتب انتقلت من جيل إلى جيل حتى جُمعت في عهد الساسانيين، وتمّ ترتيبها في العصر الإسلامي في كتب أهمها كتاب **الشاهنامة** للفردوسي الطوسي. ويعتبر كتاب **الأفستا** مملكة آيران

(41) بيرنيا وأشتياني، ص46.

(42) بيرنيا وأشتياني، ص29.

واج بلاد الإيرانيين الأصلية، ويصفها بالبلاد «ذات الطبيعة والمناخ الجيد، والأراضي الخصبة، لكن الأرواح الشريرة أصابت هذه الأرض بالبرودة، لذلك هجرتها»[43].

كان دين الآريين، لزمن طويل، مشتركًا مع الديانة الهندية، لأنهم يتكلمون لغة واحدة، لكن الانفصال الديني الذي حصل بينهما، والذي لا يُعرف تاريخه بالتحديد، أدى إلى تباعد القوميتين واعتقادات كل واحدة منهما.

تتمحور عقيدة الشعب الآري على فكرة الوجود الخيِّر الذي سخر كنوز الطبيعة للإنسان، ومن أهمها الضوء والمطر، وفي المقابل يؤمنون بوجود شرير ومظلم يعاكس الوجود الخيِّر، وهذا الوجود الشرير هو سبب القحط والبرودة والأمراض والموت والمصائب التي تصيب الناس. ويرى الباحثان بيرنيا وأشتياني أن الآريين الإيرانيين عندما جاءوا إلى إيران كانوا أقل شأنًا حضاريًا من جيرانهم البابليين والأشوريين، واقتبسوا منهم أشياء كثيرة، لكنهم من الناحية الأخلاقية كانوا أقوى منهم، لأنهم قدّموا العمل والصدق والاستقامة، واعتبروا الكذب من أكبر الأرواح الشريرة[44].

اشتُق مسمى «إيران» من «آريا» التي تعني الشجعان أو النجباء، واعتُمدت لفظة إيران اسمًا لبلاد فارس في عام 1934 عندما أصدر الملك رضا شاه (1878–1944) مرسومًا يقضي بمنع استخدام كلمة فارس (بارس) نهائيًا في المعاملات الرسمية[45]، وبذلك أسقط المرسوم الملكي اسم «بارس» – الذي يحمل دلالات سلبية في اللغة الفارسية منها «نباح الكلب»[46] – من الحياة العامة والمعاملات الرسمية.

استقر الآريون في مناطق إيران كلها داخل قبائل متبعثرة، وانقسموا إلى ثلاث قبائل كبرى: الميديون (728–550 ق. م) وهم من الأقوام التي استوطنت

(43) بيرنيا وأشتياني، تاريخ ايران.

(44) بيرنيا وأشتياني، ص 28.

(45) سعيد نفيسي، «از اين پس همه بايد كشور ما را بنام ايران بشناسند،» روزنامه اطلاعات، 10 دى ماه 1313هـ. ش (22 كانون الأول/ ديسمبر 1934).

(46) محمد معين، فرهنك معين، چاپ 10 (تهران: انتشارات امير كبير، 1996) ج 1، ص 653.

الشمال الغربي لما يُعرف الآن بإيران. واختلط بعضهم بالشعوب المحلية في جبال كردستان مكوّنًا الشعب الكردي، وقبائل الفرس البدوية في الجنوب عند منطقة سموّها «فارس» قرب شيراز اليوم، والبارتيون (الأشكانيون) الذين سكنوا شرق إيران[47].

تحرّك في هذه الفترة النبي زرادشت لإصلاح معتقدات الإيرانيين وتوحيد القبائل الآرية، ودعا الناس إلى عبادة «آهورا مزدا»، أي العالم الكبير. قبلت أغلب القبائل الآرية دعوته، باستثناء قبائل «السكا»، واشتبكت جماعة منهم كانت تسمي نفسها «التورانيين» مع أتباع زرادشت في حروب كثيرة، وقُتل زرادشت على أيدي هؤلاء في إحدى الحروب[48]. ودعا «دياكو»، أحد قادة قبائل الميديين القبائل الآرية، إلى الوحدة والاتحاد، حفاظًا على الدولة الإيرانية في الغرب، والحيلولة دون هجمات الأشوريين؛ ولأجل ذلك عمل دياكو على بناء حصن هكمتانه في الموقع الحالي لمدينة همدان، وهيّأ الأرضية لتأسيس كيان يجمع الميديين، استمرت سيطرة هذا الكيان على إيران حتى عام 550 ق. م، مع بدايات الدولة الأخمينية[49].

تمكّن الأخمينيون (648–330 ق.م)، من القضاء على قبائل الميديين المتفرقة، فأسسوا حكمًا خاصًا بهم. وعلى الرغم من عدم توافر أي نقوش أو وثائق تتحدث عن هذه الإمبراطورية، هناك نظريات تؤكد قيام كوروش باحتلال مملكة ميديا أولًا، ثم بالهجوم على بابل مركز حضارة العالم القديم، ومن ثم توسّع إلى بلاد الشام، وكذلك إلى غرب الأناضول إلى بحر إيجة، وتوسّع شمالًا إلى جبال القوقاز، كما توسّع شرقًا في آسيا الوسطى إلى أقصى ما وصلت إليه الحضارة (يعتقد بوصوله إلى حدود قرغيزستان). وقام ابنه قمبيز من بعده باحتلال مصر، ثم انشغل أحفاده بحروب ضد اليونان وشعوب البحر الأسود[50]. ويُعد قيام الدولة الأخمينية (حكم كوروش) في عام 500 ق. م، بدايةً لتاريخ الحكم الإمبراطوري الذي يقوم على توارث

---

(47) انظر: حسن كريم الجاف، موسوعة تاريخ إيران السياسي، 3 ج (بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008)، ج 1، ص 21–31.

(48) الجاف، موسوعة تاريخ إيران.

(49) الجاف، ص 21–31.

(50) الجاف، ص 27–57.

الحكم في الأسرة الملكية، فهذا النوع من الحكم الذي يقوم على الوراثة استمر في السلالات الملكية التي تلت السلالة الأخمينية، مثل الأشكانية والساسانية.

بعد قضاء الإسكندر الأكبر على الإمبراطورية الأخمينية، قُسِّمت مملكته بين ضباطه، فشكّل بعضهم الإمبراطورية السلوقية (330-150 ق.م)، مع الأشراف الإيرانيين لأكثر من ثمانين سنة. بدأت ثورة «الأشكي الأول»، أحد أبطال قبيلة «بارت»، في عام 248 ق. م على (السلوكيين [السلوقيين])، واستمر كفاح الأشكانيين ضد السلوقيين أكثر من مئة سنة، وفي النهاية هُزمت حكومة آنثيوخوس الثالث على يد تيرداد (أشك الثاني) وانسحب «السلوكيون» إلى غرب نهر الفرات[51].

ظهرت في إيران الإمبراطورية البارثية (الأشكانيون) (250 ق.م - 226م)، حين تمّ الانتصار النهائي للأشكانيين على «السلوكيين» على يدي الملك الأشكاني السادس الذي كان يُعرف باسم مهرداد، وظهر النبي عيسى (عليه السلام) في فلسطين في زمن دولة فرهاد الرابع، الملك الرابع عشر للأشكانيين[52]. ومن المرجَّح أن ذروة ازدهار المذهب الزرادشتي في إيران كانت في فترة سيطرة سلالة الأشكانيين، إذ بُنيت في هذا العهد معابدُ كثيرة، من أهمها معبد آناهيتا في مدينتي كنكاور و«استخر»، ويبرز التاريخ الإيراني الأشكانيين في صورة الأبطال الإيرانيين، ومنهم: كودرز وبيجن ورستم زال الذين أوجدوا الملاحم القومية[53].

قامت الإمبراطورية الساسانية بين عامي 226م و650م، ويرى علماء الآثار والمستشرقون أنها تميزت بالثقافة والفن والسياسة. وبذل الزعيم ساسان وولده بابك من بعده جهدًا في الثورة على الأشكانيين، حتى تمكّن أردشير بن بابك من إسقاط دولتهم، وتأسيس الدولة الساسانية رسميًا[54].

تولّى الحكم بعد أردشير ابنه شابور الأول (241-272م) الذي وقعت

(51) الجاف، ص 69-71.
(52) الجاف، ص 73-79.
(53) الجاف، موسوعة تاريخ إيران.
(54) الجاف، ص 83-124.

بينه وبين الروم حروب كثيرة. وفي هذه المرحلة أعلن أن الزرادشتية هي الدين الرسمي للإيرانيين، ليبدأ العمل بجمع كتاب **الأفستا** وتنظيمه، وهو كتاب يحوي التعاليم والنصائح والحِكَم الزرادشتية. ومن أهم ملوك دولة الساسانيين في إيران الذين يمكن الإشارة إليهم بهرام الخامس وبهرام الأعمى، وأنوشروان وهرمز وخسرو برويز المشهور بلقب كسرى[55].

بعد اغتيال الملك كسرى الثاني (590 - 628م) انتشرت الفوضى والحرب الأهلية في الدولة الساسانية على مدى 14 عامًا، وجاء بعده 12 ملكًا متعاقبين، من ضمنهم اثنتان مِنْ بناتِ كسرى الثاني سباهبود وشهرباراز، ثم ضعفت بعد ذلك الإمبراطورية الساسانية إلى حدٍّ كبير[56].

اعتلى العرش يزدجرد الثالث في عام 632م، وهو العام الذي عرف انطلاق الغزوات الإسلامية العربية الأولى نحو بلاد فارس، حيث قاد الصحابي خالد بن الوليد ﷺ المسلمين في معركة القادسية في عام 637م، وهزم فيها الجيوش الفارسية بقيادة القائد رستم فرخزاد، فهرَبَ الملك يزدجرد الثالث شرقًا مِنْ تسيفون[57].

حاول عدد من حكّام بلاد فارس الساسانيين دَمْج قواتهم لإيقاف الغزوات الإسلامية، لكن هذا الجهد كان بلا فائدة بسبب انعدام السلطة المركزية القوية، وهُزم هؤلاء الحكام في معركة نهاوند في عام 642م، وبهذه الهزيمة انتهى حكم الدولة الساسانية في إيران بعد أن دام حوالى 416 عامًا[58].

لا يزال تاريخ إيران القديم محطّ الكثير من الانتقادات المعرفية. وكما هو شأن أي نقاش تاريخي لا يخلو هذا الأمر من المؤثرات السياسية والقومية، ذلك أن عمر الأبحاث الأكاديمية الأولى في شأن التاريخ الإيراني القديم لا يتجاوز 150 عامًا، وهي الأبحاث التي قام بها مستشرقون غربيون أمثال: غيرشمن وداريشتيد واشكولر. فبعد قراءة نقوش ولوحات مدينة شوش (جنوب)، وبرسبوليس (جنوب)، وبيستون (غرب)، والعثور على لوحة

(55) الجاف، موسوعة تاريخ إيران.
(56) الجاف، ص 83-124.
(57) الجاف، موسوعة تاريخ إيران.
(58) الجاف، موسوعة تاريخ إيران.

كـوروش الطينية، أدرك هؤلاء أن سـلالة مقتدرة كانـت تحكم إيران. في هذا السـياق شـكّك الباحث الإيراني ناصر بوربيرار فـي كل الروايات والحفريات الاستشـراقية التـي تحدثـت عن وجـود حضارة وثقافـة في إيـران قبل مجيء الإسـلام، معتبـرًا ما كتبـه المؤرخـون اليهود في شـأن الأخمينيين وشـخصية الإمبراطـور كـوروش مجـرد أكاذيب وأسـاطير، كان الغرض منهـا هو مكافأة كـوروش علـى إنقاذهـم مـن السـبي البابلـي، مؤكـدًا أن تلك السـلالة كانت عبارة عن مجموعات عسـكرية تجيد الإغارة وتدميـر القبائل المعادية لها[59]، ودافـع بوربيـرار عن نظريته في كتب ومقالات أهمها كتابه اثنا عشـر قرنًا من الصمت[60].

يقول ويل ديورانت عن كوروش: «ومما يؤسفنا أننا لا نستطيع أن نرسم لـه صـورة موثوقة ممـا نقرأه عنه فـي هيـرودوت أو زينوفون، ذلـك أن أول الرجليـن قـد خلط تاريخه بكثير مـن القصص الخرافيـة، وأن الثاني قد جعل السـيروبيديا (سـيرته) مقالـة عن فنـون الحـرب تتخللها في بعـض المواضيع محاضـرات في التربية والفلسـفة، ونـرى زينوفون أحيانًا يخلـط بين كوروش وسـقراط، فإذا ما أخرجنا هذه الأقاصيص لم يبق لنا من شخصية كورش إلا أنه طيف خيال ممتع جذاب»[61].

يضيـف ديورانت: «ويبدو - على ما نسـتطيع أن نتصـوره فيما يحيط به من سُدُم الأساطير والأوهام - أنه كان أحب الفاتحين إلى النفوس، وأنه أقام دولته على قواعد من النُبل وكريم السجايا، وأن أعداءه كانوا يعرفون عنه لين الجانب فلم يحاربوه بتلك القوة المستيئسـة التي يحارب بها الرجال حين لا يجدون بدًّا من أن يَقتلوا أو يُقتلوا»[62].

(59) ناصـر پوربيـرار، دوازده قرن سـكوت - كتاب أول: بر آمدن هخامنشـيان، چـاپ 5 (تهران: انتشارات كارنگ، 2006)، ص 181-188.

(60) يقصد بوربيرار بهذا العنوان، الاثني عشـر قرنًا التي سـبقت دخول الإسـلام إلى بلاد فارس، والتـي لـم تعـرف أي ازدهار حضـاري أو ثقافـي، على عكـس مـا يدعيه المستشـرقون وأنصـار القومية الفارسية، وهو في الحقيقة رد على كتاب عبد الحسين زرين كوب قرنان من الصمت، ويقصد به توقف الإيرانيين عن الإنتاج الثقافي والعلمي خلال القرنين الأولين بعد فتح العرب المسلمين بلاد فارس.

(61) ول ديورانـت وأريل ديورانت، قصة الحضارة، تقديم محيي الدين صابر، ترجمة زكي نجيب محمود، 24 مج (بيروت: دار الجيل، 2010)، ص 175.

(62) ديورانت وديورانت، قصة الحضارة، ص 175.

أ- الفرس واليونان

استمر تاريخ الحروب اليونانية - الفارسية بين عامي 499 ق. م و399م، وبدأت بوادر النزاع حين نجح كورش الثاني إمبراطور فارس في احتلال مملكة ليديا في عام 546 ق. م، وكوّن بذلك إمبراطورية ضخمة تمتد من أفغانستان وإيران وأجزاء من الهند شرقًا ومصر وليبيا غربًا إلى الممالك التي كانت في شرق بحر إيجة (تركيا حاليًا)، وهي تمثّل بوَابة طبيعيّة لأوروبَا. ومن أهمّ الممالك في شرق بحر إيجة مَملكَتا أيونيا وليديا، حيث قامت ثورة في أيونيا مضادَة للفرس ولحكامهم المتعاونين بعد تدمير المتمردين مدينة سارديس، وقد ساعدتهم في ذلك دويلة أثينا. وأكد باحثون أن هذا الحادث هو الذي دفع داريوش كسرى الفرس إلى مهاجمة أثينا عقابًا على فعلتها تلك، إلى جانب أن ذلك شكّل ذريعة ملائمة لغزو اليونان، فوقعت أولى المعارك الكبرى في هذه الحروب، معركة ماراثون[63].

وقعت معركة ماراثون في عام 490 ق. م بعد أن أرسل كسرى فارس داريوش الأول حملة بحرية ضد أثينا قُدّر تعدادها بـ 30 ألف مقاتل، مقابل 8 آلاف يوناني (أثيني)، لكن الفرس انهزموا نتيجة خطة وضعها اليونانيون[64].

المعركة الثانية نشبت بين الفرس واليونانيين في عام 481 ق. م، وتُعرَف بمعركة ثرموبيلاي. قاد فيها أحشويرش الأول (486-465 ق.م) الجيش الفارسي، بينما قاد الجيوش الإغريقية ليونيداس ملك إسبرطة، وأسفرت المواجهة عن هزيمة الإغريق (وكان عددهم 300)، لكن بعد تكبيد الفرس خسائر كبيرة[65].

كان السبب الرئيس على الأرجح لهذه الحملة الفارسية الضخمة هو رغبة الفرس في الانتقام من أثينا لمساندتها التمرد في أيونيا وهزيمتها لداريوش في معركة ماراثون. وفي عام 480 ق. م تمكّن الأسطول اليوناني بقيادة ثيموستكليس من إلحاق الهزيمة بالفرس في معركة سالاميس، وترتب

---

(63) حسين الشيخ، اليونان، ط 3، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 1 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [2005])، ص 103-104.

(64) الشيخ، اليونان.

(65) الشيخ، اليونان، ص 103-104.

على ذلك انهزام الفرس حيث كسرت شوكة الأسطول الفارسي، فما كان من أحشويرش الأول إلا أن قرر الفرار نحو آسيا الصغرى مع مجموعة كبيرة من قواته تاركًا قيادة ما تبقى من جيشه لقائده ماردونيوس الذي واجه تحالف اليونانيين في معركة كبرى حاسمة هي معركة بالاتايا التي قضت على الوجود الفارسي في بحر إيجة، حيث لحقت الهزيمة الكبرى بالجيش الفارسي وقُتِل قائده ماردونيوس، وقُضي على كل من تبقى من الجيش في شبه جزيرة اليونان، وتكبد أسطولهم هزيمة أخرى في معركة ميكالي[66].

بعد ذلك وحّد فيليب المقدوني دويلات المدن اليونانية، وهزم ابنُه الذي خلفه، وهو الإسكندر الأول، الإمبراطورية الفارسية، بعد سلسلة معارك متتالية وطردها من منطقة آسيا الصغرى تمامًا.

اجتاح الإسكندر فارس في عام 334 ق. م، انتقامًا لحرب فارس ضد اليونان قبل 150 عامًا، وتحت حكمه وُحدِّت فارس واليونان، فكانت بداية العصر الهيليني[67].

ب - الفرس في فلسطين

دخلت الإمبراطوريتان الأشورية والمصرية في صراع على مناطق النفوذ والسيطرة، وكان محور النزاع بلاد الشام وخصوصًا فلسطين. في تلك الأثناء ساند يهود المملكة الشمالية الجانب المصري، الأمر الذي أثار حفيظة سنحاريب ملك أشور الذي صمّم على إخضاع تلك المنطقة، فقام بحملة على المملكة الشمالية في عام 688 ق. م، وحطّم هيكلها وشرّد أهلها، وأخذهم سبيًا إلى أشور وانتهى بذلك ذكر المملكة الشمالية[68].

أثار اليهود الاضطرابات ضد الحكم الأشوري، فاندفع نبوخذ نصر ابن نبوبولاسر في بابل بالعراق القديمة إلى إخضاع تلك المنطقة بالكامل، فحاصر أورشليم في عام 586 ق. م، ودمّر هيكلها وسبى عددًا كبيرًا من اليهود، ومع

(66) الشيخ، اليونان.

(67) الشيخ، اليونان، ص 116.

(68) علي محمد معطي، تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام: نقد النظرية السامية (بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004)، ص 327-328.

هذا السبي انتهى أي وضع سياسي جغرافي لليهود في المنطقة[69].

أسقط كوروش الكبير الدولة الأشورية قرابة عام 539 ق. م، واستمر في حملته إلى أن احتل سورية وفلسطين ومن ضمنها أورشليم، فسمح لمَن أراد من اليهود الرجوع إليها، وأعاد إليهم كنوز الهيكل التي كان نبوخذ نصر قد سلبها، وأمر بإعادة بناء الهيكل في أورشليم[70].

قدّم كوروش لليهود خدمة عظيمة، استحق بها الحصول على لقب «المخلِّص» في النصوص الدينية اليهودية، وهو ما اعتبره الباحث الإيراني ناصر بوربيرار تناقضًا صارخًا في الرواية التي قدّمها المؤرخون ورجال الدين اليهود عن شخصية كوروش، حيث أكدوا في جانب منها أنه كان زعيمًا دينيًا زرادشتيًا، فكيف يكون مع هذه الصفة «مخلصًا يهوديًا»؟[71].

أقام اليهود سلطة دينية تحت سيطرة السلطة الفارسية، وانتهت الحملة الفارسية الأولى بوصول قوات الإسكندر المقدوني إلى فلسطين لِمنع حكام دويلات المنطقة من التحالف مع المصريين[72].

عاد الفرس إلى فلسطين مجدّدًا، في عهد كسرى الفرس الثاني في عام 614م، وكانت آنذاك تحت حكم الرومان، فحاصرها القائد الفارسي شهربراز عشرين يومًا، فهرب جنود الرومان. كانت هذه الحملة ضمن حرب واسعة تدور بين الرومان والدولة الساسانية، لذلك لم يستمر مكوث الفرس طويلًا في القدس، ففي عام 628م تمكّن الإمبراطور الروماني هرقل من فرض صلح قاسٍ على الساسانيين بعد أن حاصر عاصمتهم المدائن[73].

ج – الفرس في مصر

بعد وفاة الإمبراطور الفارسي كوروش، وفي عهد الفرعون بسماتيك

(69) معطي، ص 327–328.

(70) انظر: الجاف، ج 1، ص 39–41.

(71) بوربيرار، دوازده قرن سكوت، ص 212.

(72) حسين الشيخ، العصر الهللينستي، دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 2 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2010)، ص 27.

(73) الجاف، ج 1، ص 110–111.

الثالث غزا الإمبراطور قمبيز مصر بمساعدة اليهود والفينيقيين، مُجبِرًا القبائل العربية على توفير مياه الشرب لجيشه. بعد انتصاره على المصريين توّج قمبيز نفسه ملكًا عليهم في عام 525ق. م، واتخذ لقب فرعون مصر، لكن تصرفاته، خصوصًا انتهاكه مقدّسات المصريين الدينية، كانت وراء ثورتهم على السيطرة الأخمينية على مصر[74]. فدفع هذا المؤرخين إلى وصف الاحتلال الفارسي لمصر بالمدمِّر والغاشم. يقول المحقق أحمد بدوي: «ليس هناك شك في أن مصر قد كانت أيام الاحتلال الفارسي تُمتحن في عزتها وكرامتها وأرزاقها وكافة أمور دنياها...»[75].

في عام 522 ق. م، خلف الملك داريوش الكبير قمبيز على العرش، فزار مصر قرابة عام 518 ق. م ليتوّج نفسه فرعونًا عليها، وسعى خلال بداية حكمه إلى توطيد الحكم الفارسي في مصر بتجاوز آثار السياسات السلبية التي سلكها الملك قمبيز[76].

في إطار سياساته العمرانية التي شملت أنحاء الإمبراطورية الفارسية كلها في عهده، بنى داريوش للمصريين معبد هبيس في الواحة الخارجية، وأتم إنجاز قناة نخاو التي كانت تصل النيل بالبحر الأحمر[77]. قدَّر الشعب المصري للإمبراطور الفارسي داريوش الكبير جهده وأعماله الصالحة، ويتفق أحمد بدوي مع الباحث ديودور الذي اعتقد أن «المصريين قدَّروا لداريوش ذلك، فرفعوه إلى مراتب ملوكهم من فراعنة الوادي»[78]. ويضيف بدوي في تعليقه على تقويم ديودور، قائلًا: «نستطيع أن نرى أثر ذلك على شاهد من حجر آل في متحف برلين، إذ يحمل لداريوش الفارسي صورة في هيئة صقر، هذا إضافة إلى أن من أيام هذا الملك آثارًا تدل على حكمته وجمال سياسته وسلامة مسلكه وحسن معاملته وشدّة حرصه على إرضاء عواطف

(74) الجاف، ج 1، ص 42-43.

(75) هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجم الأحاديث عن الإغريقية محمد صقر خفاجة، قدم لها وتولى شرحها أحمد بدوي (القاهرة: دار القلم، 1996)، ص 35.

(76) هيرودوت يتحدث عن مصر، ص 47.

(77) هيرودوت يتحدث عن مصر، ص 49.

(78) هيرودوت يتحدث عن مصر، ص 57.

المصريين وبخاصة الدينية»[79].

ثـار المصريون بعـد وفاة داريـوش الكبيـر، ونصّبوا خباش ملـكًا عليهم في عام 485ق. م. وسـاعد الأثينيـون المصريين في ثورتهم لأن الفرس كانوا عدوًّا مشـتركًا لكلا الطرفين. وفي عام 484ق. م، دخل الملك خشايارشا ابن داريوش الكبير مصر، وقضى على ثورة المصريين، وعاقبهم بإجراءات أعادت إلى الأذهان أحلك الفترات التاريخية في الحكم الفارسي لمصر[80].

في عام 465ق. م، توفي خشايارشـا، فعاد المصريون إلى التمرد إلى أن اسـتطاعوا في النهاية التخلص من السـيطرة الأخمينية بمساعدة الإغريق، لكن هذا الاسـتقلال لم يدم سـوى سـتين عامًا، إذ اسـتعاد الملك أردشـير الثالث الحكم على مصر في عام 343ق. م، بعد تدميره جيوشَ الفرعون نخت. بن. يو[81].

زار المؤرخ اليوناني هيرودوت مصر وهي تحت الحكم الفارسي في القرن الخامس قبل الميلاد، وسـجّل في كتابه **تاريخ هيـرودوت**[82] ملاحظات، منها أن مصـر كانت في رخـاء اجتماعي وازدهار عمراني تحت الحكم الفارسـي، لكـن بعـض الباحثين في التاريخ المصري شـككوا في روايـة هيرودوت التي عرضهـا في كتابه، وطعنوا في بعض ما نقله مـن أخبار ووصفوها بأنها تفتقر إلى الدقة.

يناقش أحمد بدوي في تقديمه كتاب **هيرودوت يتحدث عن مصر** بعض أخطاء هيرودوت في ما نقله من مشـاهدات عن مصر أيام الحكم الفارسـي، قائـلًا: «يقـول هيرودوث إنه زار الهرم، ونحن نعتقـد أنه فعل، وهو يذكر في مطلـع حديثـه أنه سـمع من الكهـان، ثم لا يلبث أن ينسـى ذلك حين يسـند الرواية التي سـمعها إلى ترجمان، وفي ذلك ما يدل على الخلط وعدم الدقة

(79) **هيرودوت يتحدث عن مصر**.

(80) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 51.

(81) **هيرودوت يتحدث عن مصر**، ص 53-55.

(82) هيـرودوت، **تاريـخ هيـرودوت**، ترجمة عبد الإلـه الملاح، مراجعة أحمد السـقاف وحمد بن صراي (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001).

والنظر إلى الأمور في غير تحفظ وتفكير وروية»[83].

لـم يُخف هيـرودوت من جانبـه أنه لم يكـن يُصدِّق كل ما يسـمعه من المترجميـن والمرافقين في مصر، وأنـه كان يعبّر عن رأيه الخاص في كل ما يسمعه ويراه أيضًا.

يبقـى الحكم المقبول في اعتقادنا على روايات هيرودوت المصرية، أنها خلطـت بيـن الحقيقة والوهـم والمبالغات، وهناك اعتقـاد أن الرجل لم يصل إلـى الوجـه القبلي، بـل تركزت رحلتـه في الدلتـا ومنف، لأنه لـم يذكر أي شيء عن آثار التدمير والخراب الذي خلفته حروب المصريين وثوراتهم ضد الفـرس. ونضيف إلى ما سـبق أن حُكـم الفرس لمصر لن يختلـف كثيرًا في صورتـه ونتائجه عن حكمهم لباقي المناطق الأخرى، حيث اتسـم في معظمه بالظلـم والقسـوة، بينما لم يخلُ مـن مراحل عاش فيها المصريون في سـلام ورخاء ورضا على سياسات وتصرفات بعض الحكام وولاتهم.

2- التداخل الثقافي العربي - الفارسي: اللقاء والتحول

تشـير الأسـاطير الفارسـية القديمة إلـى أن العلاقات العربية - الفارسـية ضاربـة في القِدَم، وسـجّل تاريخ الثقافة الإنسـانية أن أكبـر حركة تداخل بين ثقافتين كانت بين الثقافتين العربية والفارسية ابتداء من القرن السابع الميلادي، وهـذا لا يعني أن هاتين الثقافتين لم تكونا قبل هذا القرن على اتصال في ما بينهمـا، بـل على العكس من ذلـك كانت هناك علاقات، لكنهـا كانت متوترة وغير متكافئة، يؤطّرها واقع المغالبة وثقافة القوة.

يـكاد يُجمع معظم الباحثين العـرب والإيرانيين على أن معطيات التاريخ السياسـي العربي - الفارسـي قبل العصـر الساسـاني (226م)، هي أقرب إلى الأسـاطير منها إلـى الحقائـق التاريخية الموثّقة. يشـرح عيسـى العاكوب هذا الوضـع بقولـه: «تذهب الأسـاطير الفارسـية - التي أثّرت بشـكل واضح في رؤيـة المؤرخين العـرب للتاريخ القديـم، إلى قيام أواصر نسـب وتزاوج بين ملـوك الفرس القدماء وجيرانهم من ملوك العرب وأمرائهم، والحقيقة أن مثل هذه الإشارات والتهويمات، وإن كانت تدخل باب الأساطير من مصراعيه، فإن

(83) هيرودوت يتحدث عن مصر، ص 35.

فيها ملامح صلات روحية ونفسية شدّت الشعبين العربي والفارسي أحدهما إلى الآخر، وقرّبت نظراتهما إلى كثير من مسائل الحياة وقضاياها»[84].

يقدّم الشاعر أبو القاسم الفردوسي في ملحمته الشاهنامه ملامح من تلك الأجواء التاريخية العربية الفارسية، في صعودها ونزولها، فيذكر مثلًا شخصية الضحّاك الملك العربي الأسطوري الذي أغار على فارس، ثم انقضَّ على مدينة جمشيد، ليسلبها أموالها ويحكمها قرونًا طويلة. ولم تخضع الجزيرة العربية في الجاهلية للاحتلال الفارسي، باستثناء اليمن، لكنها لم تكن بمنأى عن نفوذهم، إذ كان أمراء الحيرة اللخميون مرتبطين بملوك الفرس، وكان الاحتماء بملوك الفرس وسيلة اتّقى بها هؤلاء الأمراء الهجمات الفارسية، يعطونهم ضرائب مقابل السلام والحماية، وفي هذا الإطار تندرج المرحلة الأولى من علاقة الإمبراطورية الساسانية بمملكة المناذرة العربية التي حكمت العراق بين عامي 266 و633م[85]، في حين كان أمراء الشام الغساسنة موالين للروم، وخاضعين لحكمهم[86].

بعد أن احتل الملك الحبشي اليمن، قصد رجل من أشرافها يُدعى سيف بن ذي يزن كسرى الفرس أنوشروان (531–579م)، ولما وصل إلى الحيرة، دخل على النعمان بن المنذر وكلّمه في حاجته، فقال له النعمان: «إنّ لي وفادة على كسرى وهذا حينها»[87]، فلمّا خرج النعمان إلى فارس اصطحب معه «سيفًا»، وأدخله على كسرى، فقال سيف: «أيها الملك، غلبنا على بلادنا، وغلب الأحابيش علينا، وقد جئت لتنصرني عليهم وتخرجهم عنا، ويكون ملك بلادي لك فأنت أحب إلينا منهم»[88].

استجاب كسرى أنوشروان لطلب ابن ذي يزن، وأرسل معه جيشًا تمكّن

(84) عيسى علي العاكوب، تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول: دراسة تطبيقية في الأدب المقارن، ط 2 (طهران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 2006)، ص 17.

(85) عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، 11 ج، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، ج 1، ص 315–327.

(86) ابن الأثير الجزري، ص 247–256.

(87) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك، 13 ج في 6 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 2، ص 115.

(88) ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري (2008).

من تحرير اليمن من السيطرة الحبشية. كما ذكر المسعودي أن كسرى اشترط على ابن ذي يزن شروطًا لإرسال الحملة الفارسية، منها أن يُحمَل إليه خراج اليمن[89].

نظم أحد الشعراء العرب واسمه أبو زمعة (وهو جدُّ أُمية بن أبي الصلت الثقفي) قصيدة مدح فيها دفاع الفرس عن عرب اليمن:

لِيَطْلب الوتر أمثالُ ابنِ ذي يزنِ   في لُجَّةِ البحرِ أحوالًا وأحوالا

حتى أتى ببني الأحرارِ يَحْمِلُهُم   تَخالُهُم في سَوادِ الليلِ أجبالا

لِلّهِ درُّهُمُ من عصبةٍ خَرَجُوا مَا   إنْ رَأَيتَ لَهُمْ في الناسِ أمثالا[90]

أمّا المناذرة فأنشئت مملكتهم في كنف الإمبراطورية الساسانية، وكان للفرس مصلحة في استقرار ملوك الحيرة ليقوموا بدور حماية حدودهم وقوافلهم التجارية من اعتداءات الروم وأتباعهم من الغساسنة.

تميزت الحيرة بجودة أرضها ووفرة مياهها، واصطبغت حياة العرب هناك بالصبغة الفارسية، فاستخدمهم الفرس في الترجمة بينهم وبين بقية القبائل العربية. ولم يكن بسط السلطان على القبائل العربية أمرًا سهلًا، فكلما شعرت القبائل بالقوة ووجدت في الملك ضعفًا شقّت عصا الطاعة، لذلك وضع الفرس كتيبة من الجند تحت تصرف المناذرة، لكن ملوك الحيرة المتأخرين عجزوا عن منع القبائل العربية من الإغارة على حدود الساسانيين، وعن حماية قوافل التجارة الفارسية الذاهبة إلى اليمن وأسواق العرب، فذكر ابن حبيب أن قيس بن بلعاء الكناني اعترض قوافل النعمان مرتين، وأن البراض الكناني قتل عروة الرحال، وكان مجيرًا لقافلة النعمان[91].

ما عاد في قدرة ملوك الحيرة أن يختاروا وارثًا لملكهم، فقام كسرى بن

---

(89) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 2، ص 65.

(90) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 67.

(91) أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن حبيب، كتاب المحبّر، رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبيد الله السكري، تصحيح إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 186.

هرمز (531-579م) بتعيين النعمان بن المنذر[92]، لكن الحوادث تطوّرت بين النعمان بن المنذر وكسرى في الاتجاه السلبي وساءت العلاقة بينهما، فأمر كسرى بإلقاء النعمان في السجن بخانقين، وبقي هناك حتى مات[93].

من الواضح أن ولاء المناذرة للفرس لم يكن خالصًا، وأن مخاوف الفرس من النعمان بلغت درجة عظيمة؛ ففي هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الجاهلية بدا ميل النعمان إلى قومه العرب بارزًا، وظهرت تلك المخاوف جليّة في مقالة زيد بن عدي لكسرى، إذ ذكر البيهقي أن النعمان ذهب إلى المدائن، ودخل على كسرى ودخل زيد بن عدي بعده، فقال زيد لكسرى: «أيها الملك، إن هذا العبد إذا جلس على سريره، ووضع التاج على رأسه، ودعا بشرابه، لم يظن أن لك عليه سلطانًا»[94].

لم تقتصر علاقة الفرس على المناذرة من العرب، بل امتدت إلى القبائل العربية. ففي سنوات القحط لم يكن أمام القبائل العربية في نجد من مخرج إلا الهجرة إلى أرض العراق، فكانوا يطلبون الإذن بدخولها من الفرس[95]. وردًا على إغارة الحارث بن وعلة الشيباني والمكسَر ابن حنظلة العجلي على السواد، قرر كسرى أنوشروان الهجوم على القبائل العربية، فكانت حرب ذي قار، وهي أول معركة ينتصر فيها العرب على الفرس[96]. وأظهرت بعض قبائل العرب في يوم ذي قار شيئًا من الحس القومي جمعهم ضد الفرس. ويُعتبر الملك شابور الثاني أو شابور ذو الأكتاف (309-379م) من أعنف ملوك الفرس ضد العرب، يُعرف في المصادر الفارسية بـ«ذي الأكتاف» لاشتهاره بنزع أكتاف المقاتلين العرب الذين يواجهونه. وفي تاريخ الطبري

---

(92) ابن جرير الطبري (2008)، ج 2، ص 147.

(93) عبد القادر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 12 ج، تراثنا (القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967-1981)، ج 1، ص 384-386.

(94) علي جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 10 مج، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1969)، ج 3، ص 204.

(95) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، ص262.

(96) عز الدين بن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ، عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء، ط 2 (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967)، ص 285.

نجد تصويرًا دمويًا مرعبًا لحملات شابور على القبائل العربية[97].

لم يمنع التسلّط الفارسي على القبائل العربية المشتتة قيام علاقات ثقافية إنسانية على هامش الحوادث، استجابة لقوة التداخلات الثقافية بين الطرفين، التي فرضها التواصل والاحتكاك بين الأفراد والجماعات، إذ سجّلت كتب التاريخ حوادث ومعالم تدل على وجود تواصل معنوي وثقافي بين العرب والفرس.

تحدّث الشاعر الفارسي أبو القاسم الفردوسي عن شخصية أفريدون الذي زوّج أبناءه الثلاثة من بنات ملك اليمن في عصره، وذكر المسعودي في مروج الذهب أن الفرس كانت تأتي مكة وتطوف بالبيت تعظيمًا للنبي إبراهيم عليه السلام، قال: «كانت أسلاف الفرس تقصد البيت الحرام وتطوف به تعظيمًا له (...) وكانت الفرس تهدي إلى الكعبة أموالًا في صدر الزمان وجواهر، وقد أهدى ساسان بن بابك غزالين من ذهب، وجواهر وسيوفًا وذهبًا كثيرًا، فقذفه في زمزم»[98].

احتفاءً بدفاع الفرس عن العرب عندما هاجمهم الأحباش جنوب الجزيرة العربية، نظم أحد الشعراء الفرس الذين كانوا ينظمون أشعارهم باللغة العربية، يقول:

نَحْنُ خُضْنا البحارَ حتى فككنا ... حميرًا من بليةِ السودانِ

بليوث من آل ساسان شوسٍ ... يمنعون الحريم بالمرّان[99]

المقصود بكلمة «السودان» الأحباش الذين كانت لهم بشرة سوداء. وترددت في الروايات التاريخية أسماء بعض الشعراء العرب الذين كانت لهم أواصر مع الفرس قبل الإسلام، منهم الشاعر والتاجر غيلان بن سلمة الثقفي والأعشى الذي ذهب ببضاعته إلى كسرى، فضيّفه «ثم اشترى منه التجارة بأضعاف ثمنها، وكساه، وبعث معه من الفرس من بنى له أُطمًا (قصرًا)

(97) ابن جرير الطبري (2008)، ج 1، ص 281.

(98) المسعودي، مروج الذهب، ج 1، ص 184-185.

(99) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 65.

بالطائف فكان أول أُطمٍ بُني بها»[100].

جاء الشاعر الأعشى إلى إيران مرات عدة، قال عنه المحقق النجفي الحمامي «قصد ملوك الساسانيين فأثابوه وأجزلوا له العطاء والجوائز والهبات»[101]. أمّا الخطيب الحارث الطبيب، فهو من أهل الطائف، وكان «سافر إلى فارس وتعلّم الطبّ»[102]، وألقى خطبة أمام كسرى عن الأغذية والأدوية، فقال له كسرى: «لله درّك من أعرابي، لقد أُعطيت علمًا وخُصصتَ فطنة وفهمًا»[103].

على المستوى الاستراتيجي، أدرك القرشيون أن مكة محطة مهمة للتجار، فحرصوا على اتخاذ موقف حيادي من الصراع بين الفرس والروم والأحباش، والتزموا معهم عهودًا، ليؤمّنوا على تجارتهم الذاهبة إلى الشام وفارس واليمن، وسعوا إلى محالفة القبائل المجاورة لهم، ولزموا الابتعاد عن الحروب، واعتمدوا على المفاوضات في حل مشكلاتهم، وأفادت هذه السياسة قريشًا، فظهرت زعامة مكة على القبائل، بعد تدهور الملك الحميري. وخرج أولاد عبد مناف إلى الروم واليمن والحبشة وفارس، فوثقوا العهود التجارية مع حكومات تلك البلاد، حيث خرج نوفل بن عبد مناف في وفادة على كسرى يقترح عليه التعاون التجاري[104].

اتّسعت تجارة قريش وكثرت أموالها، وضُرب المثل بحاسي الذهب عبد الله بن جدعان، وكان أعظم أغنياء مكة، فقد وفد على كسرى في أمور تجارية، فأكرمه كسرى، وأطعمه الفالوذج بين يديه[105]. وسار أبو سفيان في

(100) محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، قصص العرب، 4 ج (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961)، ج 1، ص 19.

(101) محمد علي الموسوي الحمامي، المطالعات في مختلف المؤلفات (النجف: مكتبة الآداب، 1964)، ص 21.

(102) المولى، البجاوي وإبراهيم، ج 1، ص 126.

(103) المولى، البجاوي وإبراهيم، ج 1، ص 130.

(104) أبو علي اسماعيل بن القاسم القالي البغدادي، ذيل الأمالي والنوادر، تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي، ط 3 (القاهرة: مطبعة السعادة، 1954)، ص 201.

(105) أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، 2 ج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1977)، ج 1، ص 135.

تجارتـه إلى فارس، ودخل على كسـرى وأهـداه خيولًا عربيـة وأدمًا، فأعطاه كسرى «مخدّة»[106].

لـم يكن الفضاء التاريخي قبل الإسـلام ملائمًا لظهور محفزات حضارية تدفع نحـو تداخل مكتمل بين الثقافتيـن العربية والفارسـية، فالعناصر الثقافية لـم تتمكـن من بناء كفايـة تبادلية في ما بينها. وسـاهم في هـذا الوضع واقع المجتمع الإيراني نفسه قبل الإسلام، حيث كان قائمًا على أساس تمييز طبقي حـاد، فيـه كانت كل طبقة مقسّـمةً إلـى فئاتٍ، فحتـى بيوت النار الزرادشـتية كانت مقسّـمة بحسـب الطبقات[107]، ولا يحـق للطبقة الدنيـا أن تدخل معبد الطبقـة العليـا، وكان رجـال الدين فاسـدين، وأضحـى عامة النـاس يناصبون الجهاز السياسي والديني العداء.

كان النظام الطبقي في فارس يقضي بأن تكون الملكية في احتكار أفراد معدوديـن، وكان التعليـم مقتصـرًا على الطبقـة العليا من المجتمـع، والباقون محرومـون حتى لو كانوا أثرياء. وفي الشـاهنامة قصة تحكي عن ثري إيراني من الطبقة الدنيا أعلن اسـتعداده لإنفاق أمواله كلها من أجل رفع الحظر عن تعليـم ابنه فلم يسـمحوا لـه بذلك علـى الرغم مـن أن ميزانيـة الدولة كانت بحاجة إلى أموال هذا الرجل[108].

يتحدث علي شـريعتي عن طبيعة الطبقية الفارسـية بقولـه: «كانت ثقافتنا القديمـة ذات عـدة ملامح طبقية، بل طبقية مغلقة شـديدة الوطأة بشـكل يُعدّ مـن الصعوبة بمكان أن تحس معـه بالقومية في حدودهـا وصورها المعنوية، لأن المسـافة بـل التناقـض الطبقـي بيـن الطبقات الأربـع المغلقة: الأشـراف والإقطاعييـن، ثـم رجال الديـن، ثم الكتبة، ثـم الحرفييـن والمزارعين، كانت موجـودة إلـى حد أننـا لو تصوّرناهـا عناصر تؤلّـف قومية واحـدة ذات روح

(106) أبـو عمـر أحمد بن محمد بـن عبد ربه الأندلسـي، العقد الفريد، شـرحه وضبطه وصححه وعنـون موضوعاتـه أحمـد أمين، أحمد الزيـن وإبراهيم إسـماعيل الإبيـاري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج 2، ص 21.

(107) سـاهر رافـع، تاريـخ وحضـارة إيـران: مـن عصـور مـا قبـل التاريـخ وحتـى 350م، تاريخ وحضارات العالم القديم (الجيزة: مكتبة النافذة، 2011)، ص 274.

(108) أبـو القاسـم الفردوسـي، الشـاهنامة، چـاپ 6 (تهـران: سـازمان كتابهـاى جيبـي، 2000)، ص 258-260.

مشتركة، وثقافة مشتركة وضمير مشترك، لكانت هذه نظرة بعيدة وكلّية وذهنية وتجريدية، لا تتواءم أبدًا مع الواقع الموجود، لأن هذه الطبقات كانت مغلقة، وكانت هناك أسوار ضخمة عالية عبوس لا باب فيها ولا نافذة، قد أحاطت بكل طبقة، بحيث إنه لم يكن يستطيع قط وفي ظل أية ظروف أن ينتقل من طبقة إلى أخرى»[109].

أفرزت الحدود الطبقية في المجتمع الفارسي القديم ألوانًا ثقافية تميز كل مجموعة طبقية عن الأخرى وتبعدها عنها، فـ«كانت كل طبقة عالمًا مستقلًا منغلقًا على نفسه، بتقاليده الاجتماعية وأشكال حياته وروابطه الفردية، وحتى تبريراته المذهبية والفلسفية والعلمية والميتافيزيقية، حتى طُرُز اللباس والزينة ونوع الغذاء والمطبخ»[110].

إضافة إلى قيود الطبقية ومآسيها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، كان الدين الزرادشتي بدوره يفرض على الناس أعباء ثقيلة تزيد من معاناتهم، ذلك أن طبيعة العبادات في هذا الدين تتسم بالصعوبة الشديدة والتعقيد، فالصلاة تتطلب من العابد أن يلتزم أداء أربع صلوات للشمس في النهار، وبالليل يصلّي للقمر والنار، كما عليه أن يردد الكثير من الأدعية قبل أن ينام وبعد الاستيقاظ، وفي أثناء الاستحمام أو قضاء حاجته[111].

كان ظهور الإسلام في الجزيرة العربية حاجة تاريخية وحضارية، وعاملًا حاسمًا في إعادة تأسيس العلاقة بين العرب والفرس على أسس ورؤى جديدة. أعطى الإسلام للعرب هوية جديدة، أخرجتهم من حال الشتات والتمزّق القبلي والاستضعاف إلى وحدة أدخلتهم إلى ساحة التدافع مع القوى الدولية التي كانت تتحكم بموازين المنطقة حينئذ، الروم والفرس، وسمّى ابن خلدون تلك الهوية الجديدة «عصبية» وحّدت كلمة العرب وهدفهم، يقول: «حتى إذا اجتمعت عصبية العرب على الدين بما أكرمهم الله من نبوّة محمد

---

(109) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي شتا؛ مراجعة حسين علي شعيب (بيروت: دار الأمير، 2006)، ص 415.

(110) شريعتي، العودة إلى الذات، ص 415.

(111) رافع، ص 281.

صلى الله عليه وسلم، زحفوا إلى أمم فارس والروم فابتزوا ملكهم»[112]. فعناصر اللغة والنسب والأرض لم تستطع أن تنتج «عصبية» عربية قادرة على نقل القبائل العربية إلى مستوى الأمم الفاعلة والمتدافعة حينئذ. ويعتقد ابن خلدون أن على الرغم من اتصاف العرب بالشجاعة والفصاحة ونقاء الملكات الذهنية، فهم «أبعد الأمم عن سياسة الملك»[113].

مع ظهور الإسلام، برز العرب في صورة أمة ذات رسالة عالمية، تروم تحرير الإنسان، وتقترح نفسها على القوى الموجودة على الساحة، حينئذ. سنحاول في الفقرات التالية تتبع مشاهد مفصلية من لحظة الانبعاث العربي، وتعمّدنا الوقوف مع بعض النصوص على طولها تقريبًا للمشهد وتفاصيله، وذلك لأهمية التفاصيل والمناخ الداخلي للحظة التاريخية في إطلاق المسار التداخلي العربي - الفارسي.

كان أول حديث للرسول ﷺ عن الفرس عند لقائه بني شيبان بعد السنة الثالثة للبعثة النبوية الشريفة في موسم الحج، طالبًا منهم نصرتهم لتبليغ دعوته إلى الناس كافة، فأجابه المثنّى ابن حارثة الشيباني قبل إسلامه قائلًا: «إن أحببت أن نؤويك مما يلي مياه العرب دون ما يلي، وإني أرى الأمر الذي تدعونا إليه أنت مما يكرهه الملوك»، فأجابهم رسول الله قائلًا: «ما أسأتم الرد إذ أنصحتم بالصدق، وإن دين الله عز وجل لن ينصره إلا مَن أحاط به من جميع جوانبه، أرأيتم إن لم تلبثوا إلا قليلًا حتى يورثكم الله أرضهم وأموالهم»[114]. وهذه أول إشارة من رسول الله بحتمية النصر على الفرس، وكانت الإشارة الثانية عندما لحق سراقة بن مالك برسول الله ﷺ وأبي بكر الصديق رضي الله عنه وهما في طريقهما إلى المدينة المنوّرة، مهاجرين ليردهما إلى قريش فحيل بينه وبينهما، عندما قال رسول الله ﷺ: «يا سراقة بن مالك كيف بك إذا لبست سواري كسرى»[115]. وبعد أن حقّق

---

(112) ابن خلدون، كتاب العبر، ج 2، ص 695.

(113) ابن خلدون، كتاب العبر، ج 2، ص 45.

(114) علي بن إبراهيم بن أحمد نور الدين الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، المعروفة، بالسيرة الحلبية، تحقيق عبد الله محمد الخليلي، 3 ج، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ج 2، ص 151.

(115) شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، =

الرسـول ﷺ الاسـتقرار في الجزيـرة العربية، واصل دعوتـه خارجها، وكانت رسـائله إلى الملوك والزعماء إحدى وسـائله لنشـر دعوة الإسـلام، بعث بها إلى قيصر ملك الروم، وإلى المقوقس حاكم مصر، وإلى كسـرى ملك فارس وغيرهم.

أرسـل كسـرى إلى بـاذان عامله علـى اليمن يأمـره بإحضـار النبي عليه السـلام، فأرسل باذان رجلين لإحضار النبي، فلمّا وصلا إلى المدينة، خاطب أحدهما رسـول الله مهددًا: «إن شاهانشـاه ملك الملوك كسـرى قد كتب إلى الملك باذان، يأمره أن يبعث إليك من يأتيه بك؛ وقد بعثني إليك لتنطلق معي، فإن فعلت كتب فيك إلى ملك الملوك ما ينفعك ويكفه عنك، وإن أبيت فهو مـن قـد علمت! فهو مهلـكك ومهلك قومـك، ومخرب بـلادك (...)». فقال لهما رسـول الله ﷺ: «ارجعا حتـى تأتياني غدًا»، وأتى رسـول الله الخبر من السـماء أن الله قد سـلّط على كسـرى ابنه شـيرويه، فقتله في شهر كذا وكذا، فـي ليلة كـذا وكـذا (...)[116]، فأخبرهما النبي عليه السـلام، وقال لهما: «إن ديني وسلطاني سيبلغ ما بلغ ملك كسرى، وينتهي إلى منتهى الخف والحافر؛ وقولا له: إنك إن أسلمت أعطيتك ما تحت يديك؛ وملّكتك على قومك من الأبناء»[117]. تحققت نبوءة الرسول عليه السلام، فكانت سببًا في إسلام باذان عامل ملك الفرس، ومن معه من الأبناء، أي فرس اليمن[118].

بعـد هـذا الحـادث، أصبحـت اليمـن والبحريـن جزأيـن مـن الدولـة الإسـلامية؛ وذلك بإسـلام المنذر بن سـاوى الذي ولّاه الفـرس على العرب فـي البحريـن[119]. ويبدو واضحًا أن العرب الذيـن فكّروا في فتح بلاد فارس فـي عهـد الخليفة عمر بن الخطـاب رضي الله عنه كانوا بالمقاييـس كلها غير العرب

= تحقيـق عادل أحمد عبد الموجود وعلـي محمد معوض، 9 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، ج 7، ص 19-20.

(116) أبـو جعفـر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، المعـروف، تاريخ الأمم والملوك، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، ج 1، ص 542.

(117) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 542.

(118) ابن جرير الطبري (2009).

(119) أبـو العباس أحمد بن يحيى بن جابـر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 89.

الذين خضعوا للإمبراطورية الفارسية طوال قرون مضت، كأن هؤلاء الفاتحين يدركون تمامًا حقيقة التحول التاريخي الذي حدث لهم، وكانوا على وعي تام بالانتقال الحضاري الذي يصنعونه ويصنعهم؛ ففي عام 15 للهجرة، الموافق لـ636م، وقبيل اندلاع معركة القادسية، معركة فتح بلاد فارس، دارت حوارات كثيرة، وسجّل التاريخ لحظات التفاوض الذي جرى بين الفاتحين والقائد الفارسي رستم فرخزاد، ومن أهمها ما دار بين هذا الأخير والصحابيين ربعي بن عامر والمغيرة بن شعبة[120].

إن تأمّل حركة هذين الصحابيين والنظر في مواقفهما قبل وفي أثناء وقوفهما أمام رستم فرخزاد؛ تجعلنا نستشعر أهمية التحول الذي أحدثه الإسلام في شخصية الإنسان العربي ومقداره.

أقنع ربعي بن عامر قائده بأن يدخل مفردًا على القائد رستم، لأن الفرس يعتبرون دخول وفد عليهم احتفالًا بهم. خاطب ربعي ابن عامر قائده، قائلًا: «إن الأعاجم لهم آراء وآداب، ومتى نأتهم جميعًا يروا أنا قد احتفلنا بهم؟ فلا تزدهم على رجل»[121]، يخفي هذا الاختيار وعيًا بالذات، وفهمًا دقيقًا بالطرف الآخر، ويكشف أيضًا أن العرب أصبحوا يفكرون وفق تصوّر جديد تجاه الإمبراطورية الفارسية، وهو ما يهيّئ لمتغيرات حضارية سيكون لهم فيها دور حاسم.

في سرده تلك الرواية التاريخية، يذكر الطبري تفاصيل استقبال الفرس الفاتح العربي، في حرب سيميائية ثقافية، سبقت الالتحام بين الطرفين، إذ حاول أبناء الإمبراطورية القديمة تذكير ربعي بن عامر بشأنهم وقوتهم، مستخدمين في ذلك مظاهر الملك الباذخ وبريق الترف، إلا أن ابن عامر تجاهل كل ذلك مُبرزًا تَحرُّرَ حواسه من سلطانها، جاء في الرواية: «أظهروا الزبرج، وبسطوا البسط والنمارق، ولم يتركوا شيئًا، وُوضع لرستم سرير الذهب، وأُلبس زينته من النماط والوسائد المنسوجة بالذهب، وأقبل ربعي يسير على فرس له رباء قصيرة معه سيف له، غمدة لفلفه ثوب خلِق (...) فقالوا: ضع سلاحك، فقال: إني لم آتكم فأضع سلاحي بأمركم، أنتم

(120) انظر القصة كاملة: ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 751-770.

(121) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 767.

دعوتموني، فإن أبيتم أن آتيكم كما أريد رجعت، فأخبروا رستم، فقال: ائذنوا له، هل هو إلا رجل واحد؟»[122].

يقدّم ربعي بن عامر في هذا الموقف مشهدًا يجمع بين عناصر التميز الثقافي، ويظهر ذلك بوضوح في خطابه لرستم: «الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنُخرج من شاء من عباده إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه، فمن قبل منا ذلك قبلنا ذلك منه حتى نفضي إلى موعود الله (...) إن مما سنّ لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل به أئمتنا، ألا نمكِّن الأعداء من آذاننا، ولا نؤجلهم عند اللقاء أكثر من ثلاث، فنحن مترددون عنكم ثلاثًا، فانظر في أمرك وأمرهم، واختر واحدة من ثلاث بعد الأجل، اختر الإسلام وندعك وأرضك، أو الجزاء فنقبل ونكف عنك، وإن كنت عن نصرنا غنيًا تركناك منه، وإن كنت إليه محتاجًا منعناك، أو المنابذة في اليوم الرابع، ولسنا نبدؤك فيما بيننا وبين اليوم الرابع إلا أن تبدأنا، أنا كفيل لك بذلك على أصحابي وعلى جميع من ترى. قال: أسيدهم أنت؟ قال: لا؛ ولكن المسلمين كالجسد بعضهم من بعض، يجير أدناهم على أعلاهم»[123].

أبرز ربعي ذاته وميزها من مخاطبيه، فهو صاحب رسالة سماوية تتعالى عن الحسابات الأرضية التي اعتاد عليها التدافع بين الشعوب حتى ذلك الزمان، وقد وظّف قوة رسالته بمرونة كبيرة، حيث وضع أمام رستم أكثر من خيار يجنبه الاصطدام بالمسلمين، لكن هذا الأخير لم يستطع الوصول إلى التوافق مع الفاتحين، على الرغم من اعترافه بقوة حجتهم، عندما اعترف لمقربيه: «ويحكم لا تنظروا إلى الثياب، ولكن انظروا إلى الرأي والكلام والسيرة؛ إن العرب تستخفّ باللباس والمأكل ويصونون الأحساب»[124]. وعندما خاطب المغيرة بن شعبة رستم قائلًا: «كانت تبلغنا عنكم الأحلام، ولا أرى قومًا أسفه منكم! إنّا معشر العرب سواء؛ ولا يستعبد بعضنا بعضًا إلا أن يكون محاربًا لصاحبه؛ فظننت أنكم تواسون قومكم كما نتواسى، وكان

(122) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 767-768.
(123) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 768.
(124) ابن جرير الطبري (2009)، ج1، 768.

أحسن من الذي صنعتم أن تخبروني أن بعضكم أرباب بعض..»[125]. فعلّق كبار المجلس بقولهم: «والله لقد رمى بكلام لا يزال عبيدنا ينزعون إليه، قاتل الله أولينا، ما كان أحمقهم حين كانوا يصغّرون أمر هذه الأمة»[126].

شعر الصحابي المغيرة بن شعبة بذلك التحول الثقافي الذي حصل في المجتمع العربي بعد الإسلام، عند ملاحظته الفارق بينهم وبين الفرس الذين عرفوهم سابقًا باستخدام العقل، فأضحوا بتعبيره «سفهاء». وفي المقابل فهم حكّام بلاد فارس أن مبادئ الفاتحين وثقافتهم ستجدان لهما في أوساط شعبهم استجابة كبيرة، لما تبشران به من حرية وكرامة وعدل، وشكّلت هذه المفارقة حافزًا أساسًا لمسار التداخل الثقافي بين الطرفين في ما بعد.

إلا أن القائد رستم أراد أن يمتحن أصحاب هذه الأفكار الجديدة، ويرى إن كانت تحركهم المطامع والأهداف المادية؛ فخاطبهم: «لم يكن في الناس أمة أصغر عندنا أمرًا منكم، كنتم أهل قشف ومعيشة سيئة، لا نراكم شيئًا ولا نعدّكم، وكنتم إذا قحطت أرضكم، وأصابتكم السنة استغثتم بناحية أرضنا فنأمر لكم بالشيء من التمر والشعير ثم نردكم، وقد علمت أنه لم يحملكم على ما صنعتم إلا ما أصابكم من الجهد في بلاد، فأنا آمر لأميركم بكسوة وبغل وألف درهم، وآمر لكل رجل منكم بوقر تمر وبثوبين، وتنصرفون عنا، فإني لست أشتهي أن أقتلكم ولا آسركم».[127]

أجابه المغيرة بن شعبة قائلًا: «... وأمّا الذي ذكرت فينا من سوء الحال، وضيق المعيشة واختلاف القلوب، فنحن نعرفه ولسنا ننكره، والله ابتلانا بذلك وصيرنا إليه، والدنيا دول، ولم يزل أهل شدائدها يتوقعون الرخاء حتى يصيروا إليها، ولم يزل أهل رخائها يتوقعون الشدائد حتى تنزل بهم ويصيروا إليها، ولو كنتم في ما آتاكم الله ذوي شكر، كان شكركم يقصر عما أوتيتم، وأسلمكم ضعف الشكر إلى تغير الحال، ولو كنا فيما ابتلينا به أهل كفر، كان عظيم ما تتابع علينا مستجلبًا من الله رحمة يرفّه بها عنا، ولكن الشأن

(125) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 769.

(126) ابن جرير الطبري (2009).

(127) ابن جرير الطبري (2009)، ج 1، ص 769.

غير ما تذهبون إليه، أو كنتم تعرفوننا به»[128].

إن هـذا الحـوار يضعنا أمـام حالة تضاد بين خطابيـن، الأول يتكئ على الماضـي وعنصـر القوة، ويسـتعين بمنطق الأمـر الواقع، والثاني يعتـدّ بالمبدأ والغيب والرسالية، ثقافة قوة تريد أن تحافظ على استمرارها، على الرغم من افتقارها إلى الرسـالية والعمق الإنسـاني والإلهي، وثقافة رحمة تريد أن تحرر الإنسان وتبلغ كلمة الله إلى الناس، على الرغم من افتقارها إلى عنصر التكافؤ المادي مع الخصم.

هكذا يبدو مشهد الثقافتين العربية والفارسية، قبيل لحظة الفتح الإسلامي لبلاد فارس، اللحظة التي رسـخت دور العرب في بلورة عملية تداخل ثقافي مع الجار الفارسي.

كان الإسلام إذًا في منزلة ولادة جديدة للعرب؛ ولادة تطرح بقوة سؤال العلاقة بين الدين والثقافة، فما هي طبيعة هذه العلاقة؟

يُعتبر الشـاعر والناقـد الإنكليزي توماس إليـوت (1888–1965) أهم من تنـاول قضيـة علاقـة الدين بالثقافة. وعلـى الرغم من أنه لـم ينجح في بلورة نظريـة متكاملـة في هذا الشـأن، ظلت أفـكاره وملاحظاته بالغـة الأهمية عند المهتمين في مرحلة سـابقة، وعبّر عن معاناته في سـبيل الوصول إلى مواقف حاسـمة في مسـألة الثقافة والدين بقوله: «إن ما حاولت التلويح به من نظرة إلـى الثقافـة والدين لجد عسـير، بحيث لا أحسـبني أدركه بنفسـي إلا لمحًا، ولا أحسـبني واقفًـا على جميع دلالاتـه، وهي أيضًا نظرة تنطـوي على خطر الوقـوع في الخطـأ في كل لحظـة، لعدم التنبه إلـى التغيير فـي المعنى الذي يكون لكلتا الكلمتين حين تقترنان على هذا النحو، بصيرورتهما إلى معنى قد يكون لإحداهما بمفردها»[129].

يـرى إليوت أن الثقافـات لا تظهر إلا إلى جانب الديـن، مؤكدًا أنه «لم تظهـر ثقافـة ولا نمت إلا بجانب دين، ومن هنا تبـدو الثقافة نتيجة من نتائج

---

(128) ابن جرير الطبري (2009).

(129) توماس ستيرنس إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري محمد عياد، مراجعة عثمان نوية، تحرير محمد عناني (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001)، ص 43.

الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة، طبقًا لوجهة نظر الناظر»[130]. ويشير إلى أن التلازم بين الثقافة والدين قائم بقوة المحافظة والحماية، فالدين برأيه يحمي الثقافة ويقوّيها والعكس أيضًا صحيح. وشدد إليوت على خطورة الفصل والمطابقة بين الثقافة والدين، يقول: «كي نفهم نظرية الدين والثقافة التي حاولت أن أعرضها في هذا الفصل، يجب أن نعمل على تجنّب الخطأين المتعاقبين: خطأ جعل الدين والثقافة شيئين منفصلين بينهما علاقة، وخطأ المطابقة بين الدين والثقافة»[131]. وتُعدّ هذه الفكرة من أكثر أفكار إليوت المثيرة للجدل في هذا النقاش.

يعتقد إليوت أن الدين الواحد قد يساعد في تبادل التأثير بين الثقافات المتعددة، فالدين برأيه قوة رئيسة في خلق ثقافة مشتركة بين شعوب متعددة الثقافات، يقول: «قد لا يؤمن فرد أوروبي بأن الإيمان المسيحي حق، ولكن ما يقوله ويصنعه ويأتيه، كله من تراثه في الثقافة المسيحية، ويعتمد في معناه على تلك الثقافة»[132]، ويضيف في نبرة شديدة: «ما كان يمكن أن تُخرج فولتير أو نيتشه إلا ثقافة مسيحية، وأظن أن ثقافة أوربًا لن تبقى حية إذا اختفى الإيمان المسيحي اختفاءً تامًّا، وإذا ذهبت المسيحية فستذهب كل الثقافة الأوروبية (...) ولو بددنا أو طرحنا تراث أجدادنا من الثقافة المشتركة، فلن يغنينا، ولن يقرّب بيننا كل ما عند أبرع العقول من تنظيم وتخطيط»[133].

من المرجح أن دفاع إليوت عن الدين هو ردّ على أفكار ماثيو آرنولد (M. Arnold) (1822–1888) الواردة في كتابه **الثقافة والفوضى** الصادر في عام 1869، الذي دافع فيه عن الثقافة باعتبارها أشمل من الدين الذي لا يحقق المساواة والانسجام بين الناس في المجتمع[134]. ويرى الكاتب الفرنسي لويس دوللو (L. Dollo) في كتابه **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية** الصادر في عام 1978 أن ازدهار الحياة المسيحية في القرون الوسطى فرض تداخلًا

(130) إليوت، ص 21.

(131) إليوت، ص 47.

(132) إليوت، ص 173–174.

(133) إليوت، ص 173–174.

(134) انظر: راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، ترجمة فاروق عبد القادر، عالم المعرفة؛ 269 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 116.

بـارزًا بيـن الثقافـة والدين، لكـن من دون أن يكـون لهذا التداخـل تأثير مهم فـي تطـور مفهوم الثقافة، إذ ظلت الثقافة بحسـب رأيـه احتكارية في الأديار، وشـعبية في مجـال المعجزات وبنـاء الكاتدرائيـات[135]. وتحـدّث دوللو عن دور الديـن في الإنتاج الثقافـي الاجتماعي، باعتباره وعـاءً اجتماعيًا يصاحب الإنسـان منذ ولادتـه حتى وفاته، ويصنع بذلك تفاصيـل حياته وكلّياتها. وفي ما يتصل بروابط الدين والثقافة، يعتقد دوللو أنها ترجع إلى أصول الحضارة، فاليونانيـون لم يفصلـوا بين المفهومين، وكذلـك الحال بالنسـبة إلى الرومان الذي قدّموا الدين على الثقافة[136].

يخلـص دوللو في النهاية إلى أن هناك علاقة وثيقـة بين الدين والثقافة، فبرأيه يصعب لأي ثقافة حقيقية أن تستغني عن بعض الأخلاق.

وحـاول تيري إيغلتـون (T. Eagleton) فـي كتابه **فكرة الثقافـة** أن يراجع علاقـة الثقافـة بالديـن نظرًا إلى مـا حققته من مكاسـب في الفكـر الأوروبي على حسـاب المسـيحية، فقال: «... غيـر أن الثقافة تبقى بديلًا بئيسًـا للدين، لاثنين من الأسـباب على الأقل: فهي بمعناها الفني تبقى مقصورة على نسـبة زهيـدة من السـكان، وهي بمعناها الاجتماعي الواسـع تقوم علـى وجه الدقة حيث يكون البشـر أقل انسجامًا ووحدة»[137]. وعلى أساس هذا التصور، دعا إيغلتون الغرب إلى ضرورة اسـتعادة الروح الدينية المسـيحية في مواجهة قيم الثقافة الإسلامية الناهضة، يقول: «... إن إحياء التراث الكلاسيكي المسيحي، الإنسانوي الليبرالي المشترك، قد يثبت أنه طريقة ناجعة في صد البرابرة الغازين القادمين من بعيد، ولنا أن نتوقع للثقافة بمعنى الفنون الجميلة أن تلعب دورًا مهمًا في مثل هذا الإحياء (...) فأحلاف مثل الناتو والاتحاد الأوروبي تحتاج فـي العادة إلى تدعيم روابطها بشـيء أقل غلظة مـن البيروقراطية، أو الأهداف السياسـية المشـتركة، أو المصالـح الاقتصادية المشـتركة، خاصـة حين تواجه أعـداءً مسـلمين، تمثل الثقافـة بمعناهـا الروحي أمـرًا بالغ الأهميـة والحيوية

(135) لويـس دوللـو، **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**، ترجمة خير الدين عبد الصمد، دراسـات اجتماعية 12 (دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1993)، ص 26.

(136) دوللو، ص 31.

(137) تيري إيغلتون، **فكرة الثقافة**، ترجمة ثائر ديب (دمشق: دار الحوار، 2007)، ص 92.

بالنسبة لهم»[138].

في دائرة الحضارة الإسلامية أجابت نبوة الرسول ﷺ عن سؤال العلاقة بين الدين والثقافة، وتجسّدت الإجابة في قصة النبوّة بكل تفاصيلها، خصوصًا لحظة الوحي في غار حراء، إذ نلمس في الآيات الأولى الواردة في «سورة العلق» مركزية الثقافة في الإسلام، وارتباطها الوثيق بالوحي، إذ الإنسان مأمور بالقراءة وبذل الجهد في اكتشاف الذات والكون، يقول تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾[139].

أعاد الإسلام إلى الثقافة الإنسانية بُعدها المعرفي وربطها بالحقيقة والمنفعة، وابتعد بها عن الأسطورية والأوهام التي كبّلتها لقرون طويلة، كما منحها جوهر الاستمرار الذي هو الحقيقة الإلهية، أي الحقيقة الكبرى والنهائية، ليجنّبها بذلك تيه الأسئلة الوجودية، وعناء البحث عن الخالق والمسبّب الأول، وبهذه الإمكانات أخرج الإسلام الثقافة البشرية من مأزق العبثية إلى رسالية النفع، فأعاد بذلك الاعتبار إلى جهد الأفراد وأعمارهم، ورفع من قيمة الذات الإنسانية، لتكون الثقافة في النهاية وسيلة لإعمار الأرض وإسعاد الإنسان.

ويرى زكي الميلاد أن الثقافة في التصور الإسلامي «تأتي لكي تكمّل النقص والافتقار، لينتقل الإنسان من الوضع الطبيعي، والبيولوجي والغريزي، الناقص والساكن، والذي ينتسب إلى عالم الطبيعة والمادة والغريزة، إلى الوضع الإنساني، والروحي والأخلاقي، الفاعل والمتحرك، والذي ينتسب إلى عالم الفكر والروح، العالم المتعالي على عالم الطبيعة والمادة»[140].

إن لجوء النبي إلى غار حراء طلبًا للتأمل في الذات والكون، يُبين جانبًا من تصوّر الإسلام لعلاقة الدين بالثقافة، إذ لا يمكن أن تقوم هذه العلاقة

(138) إيغلتون، ص 143-144.

(139) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيات 1-5.

(140) زكي الميلاد، المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة، ط 2، الدراسات الحضارية (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010)، ص 149.

خارج التجربة الإنسانية المَحْكومة بإرادة الوصول إلى الحقيقة، فكان جواب الوحي واضحًا في قوله تعالى ﴿اقْرَأْ...﴾، أي إنه لا سبيل لقيام ثقافة إنسانية متعالية من دون قراءة وتحصيل معرفي، ولا يكون ذلك نافعًا إلا بتوجيه وإرشاد الخالق العليم ﴿... بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾؛ وهو ما يعني أن الإسلام يؤسس العلاقة بين الدين والثقافة على محور الإنسان، فالإنسان هو منطلق هذه العلاقة ومدبّرها، والمستفيد الأول من مكتسباتها لأنه «أكثر المخلوقات تكاملًا في السلسلة التكاملية لمخلوقات الطبيعة، فرسالته الوجودية أثقل، ومسؤولياته في الخلقة صعبة وحساسة»[141].

لم يترك التصور الإسلامي العلاقة بين الدين والثقافة ساكنة أو محكومة بتلقّي الثانية من الأولى، بل ميزها بعنصر الإبداع، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾[142]، فالإنسان مطالَب بالعطاء الإبداعي، ومطالَب بالبحث والكشف وطرح الأسئلة والبحث عن الأجوبة، لأن «الإسلام قدّم للمجموعة البشرية تصورًا عن الإنسان يجعله يشعر بأنه محور الكون، ومحور التشريع الإلهي، وأنه يحمل الأمانة الكبرى، ولا بد أن يؤدي هذه الأمانة بتحمل مسؤولياته أمام ما أودعت فيه من قوى عقلية وفكرية تمنحه قدرة الإبداع والتطوير، وهذا التصور يمنح الإنسان ثقة بنفسه وبإمكانياته وطاقاته وقدرته على الخلق والابتكار والإبداع»[143].

يعتقد المسلمون أن فترة الرسالة النبوية التي امتدت ثلاثًا وعشرين سنة، أمضى منها النبي عليه السلام ثلاث عشرة سنة في مكة وعشر سنوات في المدينة، كانت مرحلة نضج واكتمال المنهج النبوي في معالجة الحياة الإنسانية، ويوضّحها قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾[144]. يشرح محمد

---

(141) علي شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة إبراهيم دسوقي شتا، ط 2 (بيروت: دار الأمير، 2007)، ص 509.

(142) القرآن الكريم، «سورة التوبة،» الآية 105.

(143) محمد علي آذرشب، وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية (طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010)، ص 140.

(144) القرآن الكريم، «سورة المائدة،» الآية 3.

الجوهري هذا الاكتمال بقوله: «إن الفرد المسلم الذي اعتنق الدين الإسلامي تتغير حياته كليًا (...) فمفاهيمه الإيمانية والسلوكية والاعتقادية، ومفاهيمه في شتى مجالات الحياة، سواء كانت هذه المفاهيم مفاهيم اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية، أو مفاهيم خاصة بثقافته وحضارته الإسلامية، ونظرته للكون والحياة، كل ذلك وغيره يصبح تبعًا لما جاء به الإسلام، وهذه المفاهيم هي التي تكوّنت وترسّخت في العقول والقلوب المؤمنة طوال البعثة النبوية، وهي التي قام المجتمع الإسلامي عليها»[145].

إن هذا الفهم الجديد للجهد الثقافي الإنساني هو الذي أعطى العرب قابلية كبيرة للانفتاح على الشعوب الأخرى، وقبول عناصرها الثقافية والتداخل معها، تفاعلًا وتبادلًا، من أجل بناء حياة إنسانية متعالية على قاعدة المشترك الإنساني. والهدف الإلهي للذي يتأمل قول المولى عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[146]، أن يدرك هذا الربط الدقيق بين الدين والثقافة الإنسانية المشتركة، أو بالأحرى سيكتشف كيف ربط الإسلام بين التدين والتداخل الثقافي بين المجموعات البشرية المختلفة؛ فالخطاب موجّه في هذه الآية إلى عموم البشر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ...﴾، ويذكّرهم بأصلهم الأول ويُحرّضهم على التعارف ﴿... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...﴾، والتعارف هنا يحتمل معنيين: **الأول** وهو القريب، معنى أن يتعرف كل طرف إلى الطرف الآخر، يتعرف إلى اسمه وأصله وبلده وظروفه ودينه وثقافته. المعنى الثاني يحمل دلالة المعرفة، أي أن يكون التعارف بهدف الفهم والإدراك، فالقرآن يدعو الناس كي يكتشفوا الحقائق الكامنة وراء اختلافهم وتميزهم عن بعضهم. معرفة اختلاف الألوان، ومعرفة اختلاف الألسن، ومعرفة اختلاف المنتجات الصناعية، ومعرفة اختلاف المنتجات الاجتماعية، ومعرفة الاختلافات النفسية والمزاجية والاجتماعية. فروع معرفية وعلمية متعددة بتعدد الاختلافات الموجودة بين

(145) محمد الجوهري، الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008)، ص 77.

(146) القرآن الكريم، «سورة الحجرات،» الآية 13.

الشعوب والقبائل، لكنّ الحكمة الإسلامية لا تترك هذا التفرع المعرفي مفتوحًا على التعـدد المتباعد، أو العبثي، بل ترجعه إلى الأصـل والمنتهى، إذ معرفة الآخر (شـعوبًا وقبائلَ) ليسـت سوى معرفة للذات ﴿... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى...﴾، ومعرفة الذات في النهاية هي الطريق الوحيدة لمعرفة الخالق: من عـرف نفسـه فقد عرف ربّه، وهو ما يؤكـده آخر الآيـة ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾. فـرأس الحكمة والمعرفة هو معرفة الغاية من التنوع الثقافي والتعدد البشـري، أي معرفة الله، وبهذا التصور تؤسس الآية لمبدأ أساسٍ في التداخـل بيـن الثقافات البشـرية، وتحصّن التعدد الثقافي الإنسـاني من مهلكة التصادم والتقاتل والإلغاء.

الفصل الثاني

التداخل الثقافي العربي – الفارسي: نواظم ونقاش

أولًا: نواظم التداخل الثقافي العربي - الفارسي

لا يمكن في اعتقادنا فهم طبيعة التداخل الثقافي العربي - الفارسي وأبعاده، من دون أن نفهم النواظم التي حكمت هذا التداخل، ووجّهت مساراته ومخرجاته. وتنقسم هذه النواظم برأينا إلى ثلاثة أنواع: الناظم الديني والناظم الجغرافي والناظم الزمني.

يُعتبر كل واحد من هذه النواظم موجّهًا رئيسًا للتداخل بين الثقافتين العربية والفارسية، وسنحاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة النظرية المتعلقة بالمسار التداخلي من خلال هذه النواظم، كما أنها ستساعدنا في التعامل مع كثير من القضايا والمظاهر التي نتجت من اللقاء العربي - الفارسي.

1- الناظم الديني

يفسّر هذا الناظم جانبًا مهمًّا من التداخل الذي حدث بين الثقافتين العربية والفارسية، إذ أعطى لكلا الطرفين فرصة اللقاء والتبادل المرن والمستمر، ذلك أن رسالة النبي ﷺ تجاوزت حدود قومه ومحيطه، وكانت رسالة عالمية لجميع البشر، يقول الحق سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾[1]. وتمثّل قصة الصحابي سلمان الفارسي معلمًا دالًّا يعكس تأثير الناظم الديني في التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

تُجمِع مصادر التاريخ الإسلامي على انتماء سلمان إلى أصول فارسية. كان زرادشتيًا في بداية عمره، لكن قلقه وبحثه المتواصل عن الحقيقة جعلاه يعتنق المسيحية، ويتنقل بين الشام والعراق، ثم توجّه نحو المدينة بعد أن

(1) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية 107.

علم بقرب ظهور النبي الخاتم. عَرَفَ سلمان علامات نبوّة محمد ﷺ، فآمن به ونَاصرَهُ في كل غزواته.

عُرف سلمان الفارسي بين الصحابة بكنية «أبو عبد الله»، واشتهر بينهم بالحكمة ورجاحة الرأي، وكان له دور كبير في تطوير خبرات المسلمين الأوائل القتالية، خصوصًا في غزوة الخندق، حيث أشار على النبي بحفر خندق حول المدينة المهدَّدة بهجوم الأحزاب، كما أشار عليه باستخدام سلاح المنجنيق، قائلًا: «يا رسول الله، أرى أن تَنصب المنجنيق على حصنهم، فإذا كنا بأرض فارس ننصب المنجنيقات على الحصون وتُنصبُ علينا، فنصيب من عدونا ويصيب منا بالمنجنيق، وإن لم يكن المنجنيق طال الثواءُ»[2].

نقلت كتب السيرة النبوية أحاديث نبوية ترفع من شأن سلمان الفارسي، وتبرز مكانته في مجتمع النبوّة، حيث كبار الصحابة الذين ينحدرون من مختلف القبائل العربية، ومنها أن المهاجرين والأنصار احتجّوا «في سلمان الفارسي، وكان رجلًا قويًا، فقال الأنصار سلمان منا، وقال المهاجرون سلمان منا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: سلمان منا أهل البيت»[3]، إن النظر في هذا الحديث النبوي وما يحيط به من مناخ نفسي، يعكس بوضوح المعاملة التي كان يحظى بها سلمان داخل المجتمع الإسلامي الأول، وهي بلا شك معاملة احتضان وارتباط أخوي إيماني، غابت معه الحواجز القومية والعرقية والطبقية، فالرجل فارسي من بلاد بعيدة، تختلف ثقافتها عن ثقافة العرب في المدينة، وهو سليل أسرة غنية ومترفة، وقع في الرقّ وعاش في قيده لسنوات طويلة، لكنّ الناظم الديني لمجتمع النبوّة العربي تجاوز كل هذه الحواجز ليضمّ سلمان الفارسي إليه، وأكثر من ذلك أنه سينال شرف الانتماء إلى بيت النبوّة. ومن الواضح أن النبي عليه الصلاة والسلام أراد بهذا الاحتضان الإيماني أن يعلّم الصحابة أن

---

(2) أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد الواقدي، كتاب المغازي، تحقيق مارسدن جونز، 3ج في 3 مج (بيروت: عالم الكتب، 1965)، ج 1، ص 927.

(3) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن، 13 مج، ط 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ج 10، ص 269.

الانتمـاء إلى بيت النبوّة لا يكون بالانتسـاب البيولوجي فحسـب، بل يحصل أيضًا بالانتسـاب الروحي المعنـوي، بغضّ النظر عن العـرق واللون والجنس والمكانة الاجتماعية.

مـن المؤكـد أن سـلمان تلقّى هذا الاحتضـان بتجاوب ومشـاعر عميقة، وفهم أن رسالة الإسلام تقوم على الرابطة الإيمانية لا غير، وهو ما سيشرحه لبني قومه في بلاد فارس، فكيف يا ترى استقبل المجتمع الفارسي حينئذ هذه الصورة التي نقل لهم سـلمان من عمق المجتمع الإسلامي المتشكل حديثًا؟ كيـف سـيتصور أولئـك الذيـن أنهكتهـم العبودية وتسـلّط الأكاسـرة وثقافتهم الاسـتكبارية التي لا تعترف بانتماء عموم الشـعب إلى فصيلتهم، ولا تقرّ لهم بـأي حق من حقوقهم؟ كيف سـيرى أبنـاء فارس أخوّة المسـلمين وتعاطفهم وتراحمهم وتعاونهم؟ لا شك في أن هذه الصورة الجديدة التي نقلها سلمان عن مجتمع النبوّة فعلت فعلها في تهيئة تلك القلوب والعقول لقبول الرسـالة الإسلامية.

إن سلمان لم ينل مكانته بين أصحاب النبي عليه السلام لإيمانه وتصديقه فحسب، بل أيضًا لعلمه وسِعَة اطلاعه وعمقه، وشهد له بذلك ابن عم النبي ﷺ علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه، عندما قال عنه: «ذاك امرؤ منا وإلينا أهـل البيت، من لكم بمثل لقمـان الحكيم، عَلِمَ العِلـم الأول والعِلمَ الآخر، وقَرأ الكتاب الأول وقَرأ الكتاب الآخر، وكان بحرًا لا ينزف»[4]، فهذه الرواية تؤكد انتماء سلمان إلى بيت النبوّة، وتكشف عن جانب مهم من شخصية الرجل، وهو الحكمة والعلم العميق؛ أي ما يعني أن الإسـلام اسـتثمر معارف سـلمان السـابقة التي توافق الوحي الخاتم للرسالات، وأن الدين الجديد زكّى حقائق الرجل وقدّمه مسـافات كبيرة نحو الحقيقة الإلهيـة، اعترافًا ودعمًا واحتضانًا، فكيف سيسـتقبل أبناء قومه هذا الدين الذي لا يُلغي رصيد الشعوب الثقافي، ولا يسـتأصل ملامح الجماعات والأقوام، بل يدعو إلى ترك ما يخالف كلمة الوحي، ويصحح ويقوِّم، ويثمن ما عند الناس من ثقافة وألوان إنسانية تحفظ التنوع؟

---

(4) أبو عبد الله محمد بن منيع بن سعد الزهري، كتاب الطبقات الكبير، تحقيق علي محمد عمر، 11 ج (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001)، ج 4، ص 79.

مع تعميق النظر في المواقف النبوية تجاه سلمان الفارسي، يتضح مدى السموّ الذي عبّرت عنه رسالة الإسلام، وكيف راعى النبي عليه السلام فضل الفرس، خلافًا لما كان عليه المجتمع العربي الجاهلي من تعصب للذات والعرق، ومن اعتدادٍ بالأنساب والدماء. جاء في **صحيح البخاري**: «عن أبي هريرة قال: كنا جلوسًا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ نزلت عليه سورة الجمعة، فلما قرأ ﴿وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ...﴾، قال رجل: من هؤلاء يا رسول الله، فلم يراجعه النبي ﷺ حتى سأله مرة أو مرتين أو ثلاثًا، قال: وفينا سلمان الفارسي، قال: فوضع النبي صلى الله عليه وسلم يده على سلمان، ثم قال: لو كان الإيمان عند الثريا لناله رجال من هؤلاء»[5].

إن الإيمان ليس خاصية عربية قرشية، بل هو عطاء إلهي يتجاوز الحدود الجغرافية والعرقية، ليعبّر عن العمق الإنساني المتصل بخالق الناس ومدبّر الكون. وهنا أيضًا لا بد من أن نتوقف لنتأمل أثر هذا الموقف النبوي الحكيم في نفس سلمان وعقله وقومه من الفرس، ثم نتساءل: كيف سينظر هؤلاء إلى دين يشهد لهم بالقوة في الإيمان، والاستعداد الكامل لنيل الدرجات العُلى في مضمار الدين والتقوى؟

تكمن الأهمية الحاسمة لهذه الأحاديث النبوية والروايات في ما لها من دور ناظم في عملية التداخل الثقافي بين العرب والفرس، ذلك أن تلقّي سلمان هذه الرسائل الإلهية الثمينة سيجعله من دون شك سفيرًا نبويًا داخل المجتمع الفارسي الذي لا يزال حتى ذلك الوقت تحت هيمنة الاستعباد الملكي الكسروي الظالم والقاهر.

أصبح سلمان الفارسي جزءًا من مجتمع النبوّة، وحاملًا أمينًا لرسالتها نحو الضفة الفارسية، وأضحى في ما بعد نموذجًا لأخلاق النبي عليه الصلاة والسلام، في حِلمه وكَرمه وتواضعه وزُهده، فما عدنا أمام سلمان الفارسي، بقدر ما أصبحنا نلمس شخصية جديدة كل الجدة، تنسجم تمامًا مع تطلعاتها الإيمانية، أي شخصية سلمان أبي عبد الله. أورد ابن سعد في طبقاته رواية تقول: «أخبرنا وهب بن جرير بن حازم، قال: حدّثنا أبي، قال: سمعت

(5) أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص 1106.

شيخًا من بني عبس عن أبيه، قال: أتيت السوق فاشتريت علفًا بدرهم فرأيت سلمان ولا أعرفه، فسخّرته، فحملت عليه العلف، فمرّ بقوم فقالوا: نحمل عنك يا أبا عبد الله، فقلت: من هذا؟ قالوا: هذا سلمان صاحب رسول الله ﷺ، فقلت: لم أعرفك ضعه، عافاك الله، فأبى حتى أتى منزلي فقال: قد نويت فيه نية فلا أضعه حتى أبلغ بيتك»[6].

كان للناظم الديني دور بالغ الأهمية في تهيئة المناخ العام لقيام تداخل ثقافي بين العرب والفرس أولًا، ثم رعاية وتعميق هذا التداخل في ما بعد، حيث اقتنع الفرس بأن العرب يحملون إليهم رسالة إحيائية تخرجهم من «عبادة العباد إلى عبادة رب العباد»، بتعبير الصحابي ربعي بن عامر الذي سبق لنا أن رأينا موقفه مع القائد الفارسي. ويفيد بعض الروايات التاريخية، خصوصًا تلك التي ذكرها البلاذري في فتوح البلدان في فصل «أمر الأساورة والزط»، أن جماعات كبيرة ومؤثّرة من قبائل الفرس المتنقلة أسلمت قبل فتح فارس، وكان لها دور مهم في تسريع عملية الفتح وتقدّم جيوش المسلمين حتى خراسان وقزوين. جاء في فتوح البلدان: «... كان سياه الأسواري على مقدمة يزدجرد، ثم إنه بعث به إلى الأهواز فنزل الكلبانية، وأبو موسى الأشعري محاصرٌ السوس، فلمّا رأى ظهور الإسلام وعِزَّ أهله وأن السوس قد فتحت، والأمداد متتابعة إلى أبي موسى، أرسل إليه: إنّا قد أحببنا الدخول معكم في دينكم، على أن نقاتل إلى أبي موسى، وعلى أن نقاتل العجم معكم، وعلى أنه إن وقع بينكم اختلافٌ لم نقاتل بعضكم مع بعض، وعلى أنه إن قاتلنا العرب منعتمونا منهم وأعنتمونا عليهم، وعلى أن ننزل بحيث شئنا من البلاد ونكون فيمن شئنا منكم، وعلى أن نلحق بشرف العطاء ويعقد لنا بذلك الأمير الذي بعثكم. فقال أبو موسى: بل لكم ما لنا وعليكم ما علينا...»[7]. إن هذه الحوادث تُؤيد ما ذهب إليه كثيرون من الباحثين من أن المقاومة التي لقيها المسلمون بعد معركة القادسية كانت بالأساس من القوات المتبقية والموالية للملك الهارب يزدجرد.

(6) ابن سعد الزهري، ج 4، ص 82.

(7) أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع (بيروت: مؤسسة المعارف، 1987)، ص 149-150.

إن التفاصيل والظروف المحيطة بفتح بلاد فارس تؤكد أن السيف لم يكن سوى وسيلة ثانوية في سقوط تلك الإمبراطوريات الممتدة، لأنه كانت إلى جانبه وسائل أخرى مرنة وسلمية أقنعت الشعب الفارسي بأن هدف الدين الجديد ليس استعباده واحتلاله ونهب ثرواته، ولعل من أشهر الكلمات التي رددها الفاتحون حينئذ مخاطبتهم الشعوب الداخلة في الإسلام بقولهم: «لنا ما لكم، وعلينا ما عليكم».

قاد الناظم الديني عملية التداخل الثقافي في مستواه العميق، بمعنى أنه نفذ إلى أعماق القلوب والعقول، ورتّب نظرتَي الطرفين العربي والفارسي إلى الوجود وإلى بعضهما، وعلم كل واحد كيف يتخلص من العوائق الأرضية والنفسية، وينطلق بإنسانيته الفطرية، ويعقد تبادلات ثقافية بعيدًا عن الحسابات الضيقة. وعلى الرغم من التحديات كلها التاريخية والثقافية المستجدة في القرون اللاحقة، ظل الناظم الديني صمام أمان للتداخل الثقافي العربي الفارسي ضمن استمراره وتطوّر حلقاته.

2- الناظم الجغرافي

نقصد بـ«الناظم الجغرافي» دور الجغرافيا في تنظيم التداخل الثقافي العربي - الفارسي وبنائه، ذلك أن القرب الجغرافي طبع بقوة عملية التداخل بين الثقافتين، وكان له تأثير كبير في وتيرة تفاعلها ونموّها، تمامًا كما كان لهذا القرب طوال القرون الغابرة الأثر البالغ في العلاقات التي قامت بين الطرفين. وانتبهت نظرية «الانتشار الثقافي»[8] لأهمية الناظم الجغرافي في تطور الثقافة الإنسانية، خصوصًا مع رائدها الألماني فريدريك راتزل (1844-1904) الذي تبنّى منهجًا تاريخيًا - جغرافيًا بتأثير المدرسة الجغرافية الألمانية. بينما أكد مونتسكيو أن للمناخ والجغرافيا أثرًا كبيرًا في التحولات الثقافية، ذلك أن الحياة الإنسانية هي انعكاس للظروف المناخية والجغرافية، وأن التغيرات التاريخية ناشئة مما لا يتغير، وهو فعل الطبيعة الإنسانية في ردّها على المؤثرات المختلفة. هناك إذًا ارتباط شديد بين حركة الثقافة

(8) انظر: محور «التداخل الثقافي من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الثقافية» في المبحث الأول من الفصل الأول من هذا الكتاب.

والإطار الجغرافي[9].

عندما نتحدث عن العرب والفرس جغرافيًا نحيل بالضرورة على رقعة واسعة من الأراضي الممتدة من شمال آسيا الوسطى إلى الجزيرة العربية، ثم نحو الخليج العربي في اتجاه بحر العرب. عرفت هذه البقعة تاريخيًا مجالًا متحركًا بحسب اقتدار أحد الطرفين. وأوضحت موسوعة **أطلس تاريخ الإسلام** هذه الخاصية بقولها: «هناك مبالغة في نصوص تصوير اتساع دولة فارس في العصر الإيراني، لأن فارس لم تكن قط في أي عصر من عصور تاريخها قبل الإسلام دولة ثابتة الحدود، إنما كانت حدودها تتسع أحيانًا في عصور الملوك الأقوياء، وتنقبض في عصور الضعفاء وهم الأكثرون»[10]. وفي معظم المراحل التاريخية، عرفت الحدود العربية - الفارسية استقرارًا وسلامًا، وتبادلات ثقافية واقتصادية، وأحيانًا تعاونًا عسكريًا وسياسيًا.

تُعتبر الإمبراطورية الأخمينية (559-331ق.م) أكثر الإمبراطوريات الفارسية توسعًا، إذ امتدت من الهند إلى غرب الأناضول، وشمالًا حتى مقدونيا، وهيمنت على البحرين وفلسطين ومصر وليبيا، في حين وصلت آخر إمبراطورية فارسية، وهي الساسانية إلى اليمن، وهيمنت على جزء من العراق بوساطة أمراء المناذرة، مع تراجعها عن معظم توسعات الأخمينيين في مصر وفلسطين وليبيا مثلًا، في حين ظل وسط الجزيرة العربية بعيدًا عن نفوذ الفرس، لكنه لم يبقَ بمعزل عن تأثيرهم الثقافي والاقتصادي.

رأينا في محور سابق كيف هيّأ الساسانيون وجودهم في اليمن في عهد كسرى أنوشروان (531-579م)، في إثر مساعدتهم سيف بن ذي يزن في معركته ضد القائد الحبشي أبرهة، هكذا بالتدريج أصبح اليمن بالنسبة إلى الفرس مدخلًا للتواصل مع العرب.

كان العراق مجالًا آخر للتواصل العربي - الفارسي، وإن كان في شكل

(9) عبد العزيز الدوري، **أوراق في التاريخ والحضارة**، 4 ج، ط 2، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 8-9-10-11 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ج 1: **أوراق في علم التأريخ**، ص 123.

(10) حسين مؤنس، **أطلس تاريخ الإسلام**، تصميم ورسم الخرائط جيوفاني دي أجوستين (القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1987)، ص 49.

تبعية يقوم بها أمراء الحيرة اللخميون للإمبراطورية الفارسية، تحت مسمى مملكة المناذرة التي حكمت العراق بين عامي 266 و633م. وظلت المناطق العراقية الأخرى المحاذية لبلاد فارس مفتوحة أمام القبائل العربية المتنقلة في سنوات القحط، إذ كانوا يطلبون الإذن بدخولها من الفرس[11].

كان العرب قبل العهد الساساني قد استوطنوا السواحل الجنوبية من بلاد فارس، فعندما انشغل البارثيون بالصراعات الداخلية، بسط العرب هيمنتهم على مناطق مثل كرمان وغيرها[12].

أمّا الساحل العربي المقابل لبلاد فارس الذي عُرف ببلاد البحرين الممتدة من البصرة شمالًا إلى عُمان جنوبًا، على طول ساحل الخليج العربي، وشمل المنطقة الشرقية والكويت وقطر والإمارات ومملكة البحرين حاليًا، فكان وعاءً جغرافيًا للقاء العنصرين العربي والفارسي. حكم هناك ولاة من الفرس، أو أمراء مناذرة، وشهد حركة نشيطة للقبائل العربية المتنقلة والتجار الآتين من فارس والهند وغيرهم.

كانت مكة في قلب الجزيرة العربية مركزًا تجاريًا محايدًا في الصراع الفارسي - البيزنطي، مع احتفاظها بمكانة سياسية ودينية تعززت بعد انهزام أبرهة الحبشي في عام الفيل، وشكلت مكة نقطة أخرى للتواصل بين العرب والفرس، لأن التجار الفرس كانوا يتوافدون إليها، ويستقرون بها لعقد الصفقات، وتنظيم أعمالهم التجارية[13]. وكان لمكة دور مؤثّر في رعاية اللقاء العربي - الفارسي، نظرًا إلى رمزيتها الدينية والثقافية على مر العصور. وجاء في مروج الذهب أن الفرس كانوا يأتون مكة ويطوفون بالبيت تعظيمًا للنبي إبراهيم عليه السلام، قال: «كانت أسلاف الفرس تقصد البيت الحرام وتطوف به تعظيمًا له... وكانت الفرس تهدي إلى الكعبة أموالًا في صدر

(11) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، المعارف، تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي، ط 2 (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970)، ص 262.

(12) سامي سعيد الأحمد، تاريخ الخليج العربي من أقدم الأزمنة حتى التحرير العربي، شعبة دراسات العلوم الاجتماعية (البصرة: مطبعة جامعة البصرة، 1985)، ص 37.

(13) محمد سهيل طقوش، تاريخ العرب قبل الإسلام (بيروت: دار النفائس، 2009)، ص 443.

الزمان وجواهر»[14].

قامت مراكز التماس والتواصل بين العرب والفرس قبل الإسلام في مناطق متعددة، ابتداءً بجنوب بلاد فارس نفسها وشمالها، خصوصًا في المجال العراقي، أو في بلاد البحرين على سواحل الخليج، أو في اليمن ومكة. واختلفت طبيعة هذا التواصل ومستواه، إلا أنه بكل تأكيد ترك أثره في تصور كل طرف عن الآخر، وكان شاهدًا على تبادل ثقافي من نوع ما.

إن تعدد الفضاءات الجغرافية التي جمعت العرب والفرس قبل الإسلام وتنوّعها على امتداد سواحلَ وصحارٍ وأراضٍ متنوعة مهّد بقوة لعصر الرسالة الإسلامية، وساهمت هذه الفضاءات الجغرافية بقدرٍ ما في تعميق التداخل الثقافي العربي - الفارسي. ويمثّل الصحابي سلمان الفارسي هنا مثالًا دالًّا، إذ كان انتقاله من داخل بلاد فارس إلى الشام بمساعدة تجار عرب كانوا في مهمة تجارية داخل بلدته، ليتمكن بعد ذلك من مواصلة رحلته بحثًا عن الحقيقة نحو يثرب رفقة قافلة تجارية أخرى.

يبدو أن المدينة لم تكن تخلو من رعايا بلاد فارس، وثبت أن أحدهم كان من الأنصار الذين استقبلوا الرسول ﷺ. وروى أبو داود في سننه عن أبي عقبة، قال: «كان مولى من أهل فارس قال: شهدت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحدًا فضربت رجلًا من المشركين، فقلت: خذها مني وأنا الغلام الفارسي، فالتفت إليّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فقال: فهلا قلت: خذها مني وأنا الغلام الأنصاري»[15]. والمثال الآخر هو إسلام أبناء الفرس المقيمين في اليمن في عهد باذان بن ساسان، بعد أن أسلم هذا الأخير في إثر إخبار الرسول عليه السلام بقصة قتل كسرى على يدي ابنه شيرويه[16]، ومن المرجح جدًّا أن يكون لهؤلاء دور في الدفع بمسار

(14) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 1، ص 185.

(15) سليمان بن الأشعث أبو داود، صحيح سنن أبي داود باختصار السند، صحح أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه زهير الشاويش (الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989)، ج 2، ص 232.

(16) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، المعروف، تاريخ الأمم والملوك، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2009)، ج 2، ص 654-656.

الاندماج العربي - الفارسي بعد الفتح، خصوصًا أن الرسول أبقى على باذان واليًا على اليمن بعد إسلامه.

ساهم الناظم الجغرافي في تسريع الفتح الإسلامي لفارس، ثم انتقال المفردات الثقافية في كلا الاتجاهين العربي والفارسي، الأمر الذي أخذ بعدًا شاملًا ومُنظّمًا بعد الفتح، إذ أصبحت مناطق الري وخراسان وقزوين وفارس ومراغة ومرو مفتوحة أمام العرب يتنقلون فيها ويلتقون الفرسَ، تمامًا كما كانت بلاد العراق والجزيرة العربية واليمن والشام وفلسطين مشرّعة الأبواب أمام أبناء بلاد فارس، هكذا نقل الإسلام العنصرين العربي والفارسي من حالة التقابل إلى حالة الاندماج والتداخل التي كانت في الحقيقة صيرورة تاريخية امتدت طوال القرون الموالية.

تؤكد المنعطفات الحضارية الإسلامية الكبرى التي كانت بلاد فارس مهدًا لها أهمية الناظم الجغرافي لعملية التداخل العربي - الفارسي، لأن المدن والبلدات الفارسية أنجبت علماء تركوا بصماتهم في تاريخ الحضارة الإسلامية، نذكر منهم: سيبويه والخيّام والرازي والغزالي والطوسي والخوارزمي... وغيرهم، حركة نشيطة من أبناء فارس جعلت الطرق والمسالك الرابطة بين مدنهم والمراكز العلمية الإسلامية شرايين حية للتبادل الثقافي والإبداعي المعرفي والعلمي. والناظر في كثير من الحوادث والتحولات السياسية التي طبعت عصر الازدهار الإسلامي، سيرى أنها انطلقت من العمق الفارسي في اتجاه أطراف العالم الإسلامي حينئذ، مثل حركة أبو مسلم الخراساني الذي كان له دور حاسم في إنهاء الخلافة الأموية.

يُمكننا أن نتأمل في هذا السياق أيضًا موقف الإمام علي كرّم الله وجهه عندما نقل عاصمة الخلافة الإسلامية من المدينة إلى الكوفة التي كانت قريبة من المؤثرات الفارسية، وعرفت حوادث دينية وعسكرية مؤثّرة عبر التاريخ. ولا شك في أن لقرار الإمام علي بنقل عاصمة الخلافة قريبًا من الحدود الفارسية آثارًا عميقة في مسار التداخل العربي - الفارسي.

لم تكن الجغرافيا عاملًا جامدًا في تاريخ التداخل الثقافي العربي - الفارسي، بل على العكس ساهم التواصل المستمرّ وانفتاح الممرات وتعدد المراكز العلمية في صناعة ذلك التاريخ، ونقترح هنا الوقوف عند بعض تلك

المراكز الجغرافية التداخلية:

أ- مدرسة جنديسابور: تقع جنوب بلاد فارس، اشتهرت بتدريس الطب، وفيها تُرجمت مؤلفات اليونان في الطب بالسريانية، وبعد ذلك نُقِلَت إلى العربية، وينتسب إلى هذه المدرسة أطباء أسرة بختيشوع الذين اشتهر منهم من عالجوا الخلفاء العباسيين الأوائل.

ب- مدينة طوس: تقع في منطقة خراسان شمال شرق بلاد فارس، فُتِحَت في عهد الخليفة عثمان بن عفان، فأصبحت مركزًا فقهيًا وعلميًا ناشطًا. درس فيها أبو حامد الغزالي، وتعرّضت للدمار بعد هجوم المغول عليها في القرن السابع الهجري. فيها قبر علي بن موسى الرضا وقبر الخليفة العباسي هارون الرشيد. قال عنها ياقوت الحموي في معجمه: «وقد خرج من طوس من أئمة أهل العلم والفقه ما لا يُحصى، وحسبك بأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسيّ وأبي الفتوح أخيه»[17].

ج- مدينة أصبهان: تقع وسط فارس، فتحها عمر بن الخطاب في عام 19 للهجرة بعد فتح نهاوند، عُرفت في الثقافة الفارسية بلقب «نصف العالم». قال عنها ياقوت الحموي: «وخرج من أصبهان من العلماء والأئمة في كل فن ما يخرج من مدينة من المدن، وعلى الخصوص علوّ الإسناد، فإن أعمار أهلها تطول، ولهم مع ذلك عناية وافرة بسماع الحديث، وبها من الحفّاظ خلق لا يحصر، ولها عدة تواريخ»[18].

كانت هذه المراكز قريبة من منارات الحضارة الإسلامية في بغداد والكوفة والبصرة والموصل ودمشق، كما كانت على مقربة من قلب العالم الإسلامي في مكة المكرمة والمدينة المنوّرة، وساهم هذا التقارب الجغرافي في انتظام حركة تداخل ثقافي دقيق وفريد في تاريخ الثقافة الإنسانية، وعلى الرغم من كل المِحَن التي عرفتها تلك المناطق وما تعرّضت له من تحوّلات سياسية على مر العصور، لا تزال آثار التداخل وثماره قائمة ومؤثّرة في حوادث اليوم.

(17) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5 ج (بيروت: دار صادر، 1955)، ج 2، ص 1176.

(18) ياقوت الحموي، ج 2، ص 141.

3- الناظم الزمني

وقفنا في محور سابق من هذا الكتاب على العلاقة الوطيدة القائمة بين الزمن والثقافة، ورأينا كيف أن الثقافة لا يمكنها أن تكون إلا داخل ظرفها الزمني، وكلاهما - الثقافة والزمن - يتفاعل في علاقة جدلية مستمرة، حيث الثقافة تصنع زمنها والزمن يؤثّر في ثقافته، وفي النهاية لا يمكن أن نرصد حركة الثقافة وتشكلاتها من دون أن نقف على المعطى الزمني ونُوليه ما يستحقه من أهمية.

المقصود بالزمن هنا هو تلك الماهية الوقتية التي تشكل المادة الأساسية للتاريخ، والأداة الفاعلة في يد المؤرخين، واستخدامنا هنا مصطلح «الزمن» جاء بهدف تأكيد طبيعة هذا الناظم.

في هذا الإطار نعتقد أن التداخل الثقافي العربي - الفارسي خضع لتأثير ناظم زمني، أثّر بقوة في فاعليته ومراحله ونتائجه، حيث حضر العامل الزمني بدقة وقوة في لحظة الوحي، عندما تلقّى الرسول عليه السلام رسالة النبوّة، نجده في أول سورة نزلت، سورة العلق، عند قوله تعالى: ﴿كَلاَّ إِنَّ الإِنْسَانَ لَيَطْغَى * أَنْ رَآهُ اسْتَغْنَى * إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى﴾[19]، تكشف الآية عن مفهوم جديد للزمن مطبوع بالجوهر الإنساني والأبدية المطلقة، كما ستصبح مسؤولية الإنسان تجاه الزمن مصيرية، ذلك أن الإيمان بمراقبة الخالق لأعمال الإنسان، يستتبع بالضرورة خضوع هذه الأعمال للمحاسبة ونيل الثواب أو العقاب عليها.

يتعزز هذا التصور عند النظر في سورة «المزّمّل» التي تصوّر حال النبي بعد تلقّيه الوحي في غار حراء، حيث تقوم مضامين السورة على إشارات زمنية واضحة جدًا، وَصَلَت الكينونة الإنسانية بالحقيقة الزمنية، وأعطت حركة الإنسان وجهده قيمة وجودية متعالية، إذ أصبح لكل مقطع من مقاطع الزمن مفهوم جديد عندما ارتبط بأهداف مصيرية كبرى. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ * قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلا * نِصْفَهُ أَوِ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلا * أَوْ زِدْ

(19) القرآن الكريم، «سورة العلق،» الآيات 6-8.

عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلا * إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلا * إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْءًا وَأَقْوَمُ قِيلا * إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلا * وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلا * رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلاً * وَاصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلا * وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهِّلْهُمْ قَلِيلا﴾[20].

أعاد الإسلام ترتيب حياة العرب وثقافتهم على أسس زمنية جديدة، أصبحت فيها لليل والنهار والضحى والفجر والسحر معانٍ دقيقة وفاعلة في الحركة نحو الهدف من الوجود. أمّا معنى الآخرة فنقل حياة العرب من حالة العبث والتيه إلى معنى الرسالية والتوجه والقصد. يقول الفيلسوف الألماني هيغل إن محور التاريخ هو تحقيق «المطلق» في الزمن، أو التطور الذاتي للروح نفسها عن طريق حياة عدد من الشعوب التاريخية في العالم، وما دام جوهر الروح هو الحرية، فإن خط التاريخ العالمي هو في الوقت نفسه تنمية الحرية البشرية كمًّا ونوعًا في نماذج متوالية من التنظيم الاجتماعي[21].

ضمن السياق الجديد للزمن نشأ التصور العربي الجديد للتاريخ ولحركة التاريخ، وضمنه تطورت الثقافة العربية الجديدة. في مناخ هذه الثقافة انطلق العرب في اتجاه الضفة الفارسية، لتبدأ فصول تداخل ثقافي امتدت عبر مراحل متعددة، ابتداءً من الفتح في عام 14 للهجرة، الموافق عام 636م، إلى أن بلغ التداخل الثقافي العربي - الفارسي أوجَه في القرون اللاحقة. ومن خلال النظر في جانب من المؤلفات التي خلّفها المؤرخون والعلماء العرب والفرس في مختلف الفروع العلمية، نجد أنها تحمل تقسيمات زمنية دالة لعملية التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية.

يمكننا في هذا الإطار أن نتعرّف إلى الملامح الزمنية الكبرى لذلك التداخل من خلال ما يلي:

---

(20) القرآن الكريم، «سورة المزمل،» الآيات 1-11.

(21) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, translated by H. B. Nisbet, with an introduction by Duncan Forbes (London: Cambridge University Press, 1981), p. 175.

أ- **المرحلة الأولى:** نقصد بها مرحلة ما قبل الإسلام، وتمتد إلى آلاف السنين. وبغضّ النظر عن الطبيعة الأسطورية أو الواقعية لما نُقل من أخبار هذه المرحلة، فهي تشهد على وجود تواصل عربي - فارسي، يتأرجح بين العلاقات السلمية والتبادلات الثقافية والاقتصادية، والصدامات والحملات العسكرية العنيفة، لأن الطرف العربي كان فيها دائمًا في موقف ضعف وانهزام.

ب- **المرحلة الثانية:** هي مرحلة النبوّة والخلافة الراشدة. امتدت منذ نزول الوحي على النبي ﷺ قرابة 611م إلى غاية وفاة آخر خليفة راشد علي بن أبي طالب في عام 40 للهجرة، الموافق عام 661م. ويُقصد بمرحلة النبوّة فترة ظهور الإسلام، وحركة النبي في الدعوة إليه، ثم استمرار الخط النبوي بعد وفاة الرسول مع الخلفاء الراشدين الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي.

في هذه المرحلة كان الهم الأساس للمسلمين تثبيت قواعد الدولة الجديدة، والحفاظ على خطها الرسالي من الانحراف، مع وجود حركة فتوحات طرقت أبواب الإمبراطوريتين الفارسية والرومانية. وعلى المستوى الثقافي بدأ الفرس يتعرفون في هذه المرحلة إلى مبادئ الدين الجديد، أسلم منهم الذين كانوا يعيشون بين العرب أو قريبًا منهم، في المدينة أو في اليمن أو في الأطراف الأخرى للجزيرة العربية، وكان لهؤلاء دور كبير في فتح بلاد فارس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب في عام 13 للهجرة، الموافق عام 636م، وفي هذه المرحلة أيضًا اقتربت عاصمة الخلافة من المناخ الثقافي الفارسي عندما اعتمد الخليفة علي بن أبي طالب مدينة الكوفة عاصمة له.

ج- **المرحلة الثالثة:** تُغطي العصرين الأموي والعباسي وبداية العصر العثماني، أي منذ عام 41 للهجرة، الموافق عام 662م، إلى غاية عام 905 للهجرة، الموافق عام 1500م.

عاش العرب والفرس في هذه المرحلة الممتدة أكثر من ثمانية قرون تفاعلًا حيويًا ونشيطًا في كل المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية. ونرى أن هذه المرحلة هي التي عرفت الإرهاصات الكبرى للتداخل الثقافي بين الطرفين، وكان ذلك في بداية المرحلة، خصوصًا في القرنين الأولين، حيث عصر التدوين وبروز بواكير الإنتاج الثقافي والعلمي. وبينما عرفت مرحلة ما بين القرنين الثالث والسادس التطورات الأساسية لذلك التداخل وقمة ازدهاره

ونضجه، مثّل القرنان السابع والثامن مرحلة امتداد واستمرار لمعطيات المرحلة التي سبقتها.

يُمكننا رصد مجموعة من المقاطع الزمنية الصغرى داخل هذه المراحل التي تبرز مؤشرات وتداخلات دقيقة في آليات عملها، وفريدة في نتائجها. وباختصار تمثّل هذه المرحلة ولادة ما عُرف في التاريخ الإنساني بالحضارة الإسلامية التي شاركت في بنائها مجموعة من الشعوب والأعراق والثقافات.

لم يحكم الناظم الزمني عملية التداخل بين الثقافتين فحسب، بل كشف لنا أيضًا مجموعة من الخاصيات التي ميّزت تلك العملية الكبرى، من أهمها:

- خاصية الصيرورة، فهي عملية تحوّل مستمرة ومتواصلة في الزمن.

- خاصية الإبداع، وهي مرتبطة بخاصية الصيرورة، ذلك أن الأجيال وجدت في الفضاء الثقافي الجديد فرصًا كبيرة للإبداع والعطاء.

- خاصية الأنسنة، ونقصد بها أن عملية التداخل ارتبطت بالإنسان أكثر من أي شيء آخر، لذلك كان الكسب الثقافي الإسلامي إنسانيًا عالميًا.

ثانيًا: نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي

نريد أن يكون هذا المبحث فرصة للاطلاع على أهم النقاشات والآراء المعاصرة في موضوع التداخل الثقافي العربي - الفارسي، حيث إن ثلة من المفكرين العرب والفرس المعاصرين عبّروا عن آراء متباينة في هذا الشأن، ومن بين هذه الآراء سنتعرف هنا إلى مواقف ثلاثة مفكرين، هم على التوالي: محمد عابد الجابري وعبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهري.

1- محمد عابد الجابري: الدور السلبي للموروث السياسي الفارسي

يُنظر إلى محمد عابد الجابري (1936-2010) في الثقافة العربية المعاصرة باعتباره من كبار الروّاد، وصاحب مشروع فكري نقدي للعقل العربي. اختار أن يكون التراث مجال اشتغاله الأساس، غوصًا وتفكيكًا وتحليلًا، محاولًا فهم أسباب الهزيمة الثقافية العربية.

حاول الجابري في كتابه العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية

لنظم القيم في الثقافة العربية[22] مساءلة منظومة القيم العربية باحثًا في جذورها عن أسباب العطب، فوجد منها ما يتصل بعنصر الثقافة الفارسية، وهو ما سمّاه «الموروث الفارسي وأخلاق الطاعة»، وقصد به الدور السلبي لثقافة الطاعة الفارسية في بناء نظام القيم في الثقافة العربية الإسلامية.

انطلق الجابري في بسطه هذا الرأي من أسئلة أساسية: متى وكيف ولماذا أخذت قيم الموروث الفارسي في الانتقال إلى الثقافة العربية؟ وكيف كانت علاقتها بقيم الموروثات الأخرى؟ وإلى أين انتهى بها الأمر؟ ومتى بدأ الموروث الفارسي يقدّم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كلّي في القيم والأخلاق؟[23] وما الحاجة التي جعلت العرب يتبنّون نظام القيم الخاص بالموروث الفارسي؟ وما هو الوسط الذي مهّد لانتشار أيديولوجيا الطاعة وتكريسها باعتبارها عقدًا جديدًا بين الرعية والراعي الذي لا يرى العدل حقًا للرعية، وإنما هو صفة تقرّب الملوك أكثر نحو الألوهية؟[24] ثم كيف أُلبست الدولة العباسية الناشئة لباس الدولة الساسانية؟

كانت هذه الأسئلة وسيلة الجابري لطرق موضوع بكر في دراسة بنية العقل العربي، هو البنية القيمية الأخلاقية. ومن خلال تتبّع دقيق لبصمات الكسب الثقافي لبدايات عصر التدوين في عهد الأمويين، استطاع الجابري أن يكشف عن دلائل أول تسرّب لثقافة الطاعة الكسروية إلى الثقافة العربية الإسلامية، وكان أهمها مؤسسة «الديوان» التي قام عليها خبراء عُرفوا بـ«الكتّاب»: «في هذه المرحلة كانوا يعرفون الفارسية وعلى صلة ليس فقط بمصطلحاتها الإدارية، بل بمجمل ثقافتها، يؤكد هذا ما يعزى إلى سالم من أنه 'نقل رسائل أرسطو طاليس للإسكندر إلى اللغة العربية' من الفارسية، وهي رسائل منحولة كتبت على غرار 'أدب الفرس' كما سنرى في ما بعد. أمّا تلميذه الذي غطّى عليه بإنتاجه وشهرته، والذي لازم اسمه لقب 'الكاتب'،

(22) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، نقد العقل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001).

(23) الجابري، ص 132.

(24) الجابري، ص 243.

عبد الحميد الكاتب، فإن معلوماتنا عن صلته بالثقافة الفارسية لا تترك مجالًا للشك في هذا الحضور المبكّر للموروث الفارسي في عملية تأسيس الفكر الأخلاقي في الثقافة العربية، وعبد الحميد كما هو معروف صديق ملازم لابن المقفّع الذي كرس كل جهده لنقل 'أدب الفرس'، أي نصوصهم الأخلاقية والسياسية»[25].

يعتقد الجابري أن خطاب الطاعة الكسروي كان أول ما دُوّن من الأخلاق في الثقافة العربية. وفي عهد الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، دخلت الدولة الناشئة في طور الأزمة، وكثرت من حولها الحركات المعارضة، وفي ذلك المناخ شُرع في نقل الموروث الفارسي إلى الثقافة العربية. وفي عهد الدولة العباسية توسّع مشروع النقل وتعمّق. يقول الجابري: «ليس ما يهمنا هو تراث فارس، وإنما شكل حضوره في الثقافة العربية بوصفه موروثًا يحمل قيمًا معينة، سياسية وأخلاقية»[26].

يعتبر الجابري دور عبد الله بن المقفّع حاسمًا في التأسيس لهذا الحضور، من خلال أعماله في «الترجمة» و«الترسل»، ويوضّح ذلك بقوله: «معروف في التاريخ الإسلامي أن ابن المقفّع كان أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية وأيديولوجيا الطاعة، في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وأنه كان من أهم المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والأيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيمًا أخلاقية ودينية تكاد تعلو أي قيم أخرى. وقد احتل ابن المقفّع هذا الموقع ليس بكثرة ما كتب فقط، ترجمة وتلخيصًا وتأليفًا، بل لأنه استطاع أيضًا أن يصوغ ذلك كله في أسلوب عربي اعتُبِر - عن صواب أو خطأ - المثل الأعلى في البلاغة بعد القرآن، فكانت نصوصه تُتداول، ليس لمضمونها فقط، بل أيضًا لأسلوبها. كانت تؤخذ كنماذج لتعليم الكتابة، أي 'الإنشاء'، فكانت القيم التي تحملها تتسرّب إلى الثقافة والفكر بهدوء وعلى غفلة من قارئها»[27].

ساهمت في تكريس هذا التوجه الثقافي الجديد مجموعة من المؤلفات،

(25) الجابري، ص 145.

(26) الجابري، ص 153.

(27) الجابري، ص 171.

منها طبعًا كليلة ودمنة ترجمة عبد الله بن المقفّع، وكتاب المستطرف في كل فن مستظرف لشهاب الدين أحمد الأبشيهي، إلى العقد الفريد لابن عبد ربّه. وبعد أبحاث دقيقة في تاريخية هذه النصوص وأبعادها، يرى الجابري أنها تنقل موضوعين رئيسين: علاقة الدين بالملك (الدين والملك توأمان)، وعلاقة الطاعة بالعدل (طاعة السلطان من طاعة الله)، وفي كل موضوع منهما تحدث الإحالة بالأساس على ملكين كانا من أعظم ملوك الفرس: أردشير وكسرى أنوشروان.

يلاحظ الجابري أننا أصبحنا تدريجًا أمام نظام الطاعة الكسروي في الثقافة العربية، وقيمته المركزية التي تبرز كثابت بنيوي يخترق في مفعوله جميع نظم القيم الأخرى[28]، وهو النظام الذي يقف وراء الطاعة الكسروية غير المشروطة. مع أن الطاعة الأولى كما وردت في القرآن الكريم كانت مشروطة، هذا التنامي الذي روّجه كتّاب الدواوين عبر ما يسميها الجابري «ظاهرة الترسل»، حوّل الطاعة مبدأ إلهيًا، فأصبحت طاعة الملك من طاعة الله، وفي وقت لاحق رُوّجت فكرة الطاعة باعتبارها هدفًا بحد ذاته. وفي هذا المستوى تحوّل المطاع إلى إله، بينما تحوّل الخليفة الأموي إلى كسرى جديد، وتحوّل أبو جعفر المنصور لاحقًا إلى أردشير الدولة الجديدة.

كان طبيعيًا أن تنفذ تأثيرات ثقافة الطاعة الكسروية في نظام القيم العربي الإسلامي إلى المدرستين الشيعية والسُنّية، وتترك تلك القيم بصماتها في تكوينهما ومسارهما ونتاجهما.

يعتقد الجابري في نهاية طرحه أن ثقافة الطاعة الكسروية أدخلت العرب في مأزق تاريخي، وجعلتهم حبيسي مملكة أردشير التي لا مجال فيها للحلم، وأنه لا سبيل إلى الخروج من هذا المأزق إلا بتجاوز هذه الثقافة وإحداث قطيعة عنها[29].

يبدو واضحًا هنا أن تقويم الجابري للتداخل الثقافي العربي – الفارسي في بُعده القيمي والسياسي كان سلبيًا جدًا؛ ذلك أن دخول أخلاق الطاعة

(28) الجابري، ص 227.

(29) الجابري، ص 254.

وقيم العبودية والاستسلام للمستبد لم يحرم الفضاء الحضاري العربي من الحرية والعدل فحسب، بل أفقد الكسب الثقافي والمعرفي العربي خصائص الإبداع والتطور، ورسّخ في الشعوب قابلية فريدة للاستبداد والاستعمار.

2- عبد الحسين زَرِّينْ كُوبْ: قرنان من الصمت

ينتمي الأكاديمي والباحث الإيراني عبد الحسين زَرّين كوب (1923-1999) إلى الجيل المؤسّس للثقافة والأدب الفارسيين المعاصرين. تأثّر بالمناخ الثقافي القومي العالمي الذي أطّر مرحلة النصف الأول من القرن العشرين، وشكّل هذا التوجه الهم الأساس للنظام الملكي البهلوي الحاكم حينئذ، فقام بدعم النخبة وتشجيعها على الإنتاج في اتجاه تكريس عناصر القومية الفارسية، وتخليص الذات الإيرانية من كل ما هو عربي، فأفرزت هذه السياسة نخبة إيرانية متعصّبة للعنصر الفارسي ومعادية للتراث العربي المكوِّن للثقافة الإيرانية.

في هذا السياق يندرج الكثير من العناوين والمؤلفات الأدبية والتاريخية والثقافية الفارسية المعاصرة، ومنها كتاب **قرنان من الصمت**[30] لزرين كُوب الذي نُشر أول مرة في عام 1959 في طهران، وأثار في وقته نقاشات في الساحة الثقافية الإيرانية بين التيارين القومي والإسلامي. وبعد انتصار الثورة في عام 1979 مُنع الكتاب من النشر، حتى وصول الإصلاحيين إلى الحكم في عام 1999 فأعيد طبعه مع بعض التعديلات على نسخته الأصلية، كما ضُمِّنت مقدمته فصلًا من كتاب **الخدمات المتبادلة بين إيران والإسلام** للمفكر الإسلامي مرتضى مطهري، وهو في منزلة ردّ على ما ورد في الكتاب من معطيات.

يوضح الكتاب من خلال عنوانه فكرته القائمة على إدانة الفتح الإسلامي لإيران، لأنه كان سببًا في إسكات الصوت الثقافي الفارسي، على الرغم من أن الكاتب يستثني من هذه الإدانة الرسالة الإسلامية ذاتها باعتبارها رسالة إلهية تخاطب البشر جميعهم، في حين يوجّه إدانته بقوة إلى الفاتحين، خصوصًا الولاة والقادة العسكريين في العصر الأموي الذين

---

(30) عبد الحسين زرين كوب، دو قرن سكوت، چاپ 4 (تهران: انتشارات سخن، 1999)، ص 107.

تورطـوا - بحسـب زريـن كوب - فـي أعمال قتـل وتدمير وتجفيـف منابع الثقافة الفارسية المحلية.

يـرى زريـن كوب أن القـرآن أعجـز الإيرانيين كمـا أعجز العـرب، لأنه اسـتطاع أن يجيـب عـن أسئلتهم الوجوديـة الكبـرى ويُخرِجهـم مـن الحيرة والتناقضات التي رسّختها الزرادشتية في عقولهم وقلوبهم، وأن يأخذ بأيديهم إلى التحرر من كل القيود[31]. ويعتقد أن اعتناق الفرس الإسلام ودفاعهم عنه لم يمنعاهم من التمييز بين الإسلام والعرب، أولئك الذين حملوا إليهم الدين الجديد، وارتبطت صورتهم في وجدان الفرس ومخيلتهم بالشعب الصحراوي المتوحش والفظ، لذلك استطاعوا أن يثبتوا أنهم أحق بالإسلام بعد قرنين من الصمـت والكمـون، فبرز منهم العلمـاء والفقهاء والأدباء والقادة العسـكريون والسياسيون، واعترف الأمويون منذ البداية بحاجتهم إلى الفرس[32].

يُرجـع زريـن كوب صمـت الثقافـة الفارسـية وتوقّفهـا عن الإبـداع إلى الـدور السـلبي للفاتحيـن العرب الذين اسـتغلوا مهمة تبليغ الرسـالة لأهداف شخصية ومنافع دنيوية، بدأت بالاستيلاء على الأراضي والأموال والممتلكات حتـى إحراق الكتـب وتصفية التراث الزرادشـتي المكتوب، الأمـر الذي أفقد الشـعب الإيرانـي الاتصـال بذاكرته القومية. يقـول الكاتب: «منـذ البداية كان العرب متخوّفين من دور اللغة الفارسـية المحلية التي كانت بمنزلة حربة في أيدي أصحابها، فقاموا بإبادتها (...) ولهذا السـبب واجهوا بعنف وقوة الخط والكتابة الفارسيين أينما وُجدا»[33]، ويضيف أنه على الرغم من تلك الهجمة الشرسـة على التـراث والثقافـة الفارسـيين القديميـن، كان الفرس متمسـكين بلغتهـم، حتـى إن أهـل بخارى كانـوا فـي بداية إسـلامهم يـؤدون الصلوات باللغة الفارسـية، وليس غريبًا أن يرى القادة العرب في هذه اللغة خطرًا على حكومتهم[34].

بعد تأكيده هذه المعطيات، يعود الكاتب ليستدرك أن ما ذكره لم يرد في

(31) كوب، ص 114-115.

(32) كوب، ص 93.

(33) كوب، ص 115.

(34) كوب، ص 116.

المصادر الأولى للتاريخ الإسلامي، وأنه لا يزال موضوع شك بين المؤرخين والدارسين[35].

بعدها ينتقل زرين كوب ليقرّ بأن بعض العرب الفاتحين تعلّموا اللغة الفارسية وأتقنوها، وشرح في محور كامل قصة نقل «الديوان» من اللغة الفارسية إلى العربية، ووردت في كتاب **الفهرست** لابن النديم، **وأدب الكاتب** للصولي. وتذكر الرواية أنه في عهد الحجاج بن يوسف الثقفي اقترح الكاتب صالح بن عبد الرحمن، وهو من موالي تميم، على رئيسه الفارسي في الديوان زادان فرخ القيام بترجمة الأرقام والمصطلحات بالعربية، فرفض زادان فرخ هذا الأمر بحجة أنه سيكون سببًا في بطالة الكتّاب الفرس وتراجع اللغة الفارسية واندثارها، فحاول إبعاد صالح، لكنّ هذا الأخير وجد الفرصة مواتية بعد وفاة زادان ليعود رئيسًا للديوان ويقوم بنقل الديوان إلى العربية. وكما توقّع زادان فرخ كان هذا العمل سببًا في تراجع مكانة الكتّاب الفرس في الديوان وانحسار نفوذهم، وتدنّي قيمة اللغة الفارسية[36].

يذكر زرين كوب في المقابل أن الأمويين أعجبوا كثيرًا بالألحان الفارسية، واضطروا إلى استخدامها مع الأشعار العربية، وعرض هنا كيف امتزجت العربية بالفارسية في مجالس الطرب والأنس، وفي أماكن العمل واجتماع الناس، في مكة والبصرة وبلخ وغيرها من نقط الالتقاء[37]. ولا ينسى أن يشير إلى دور تيار الزندقة الفارسي في هذه المرحلة المبكّرة، وتأثيره في المناخ الثقافي، ويذكر تأثّر الخليفة الأموي الوليد بن يزيد بن عبد الملك بأفكار الزنادقة وعقائدهم[38].

حين يتحدّث زرين كوب عن دور الفرس في الخلافة العباسية، يعتبرها خلافة فارسية المنشأ والبناء والتوجه، ولولا ما حصل برأيه في البداية من قتل مؤسسها القائد أبو مسلم الخراساني، لكانت فرص عودة الروح الفارسية أقوى مع هذه الخلافة التي فتحت الباب واسعًا أمام الأفكار والعقائد الأخرى،

---

(35) كوب، ص 118.
(36) كوب، ص 119-120.
(37) كوب، ص 123-126.
(38) كوب، ص 283-284.

خصوصًا في عهد المأمون. وظهر في ظلّها مصلحون زرادشتيون أمثال «بهافريد» وفِرق مثل فرقة «راونديان» المتعصبة لرمز أبو مسلم الخراساني، ثم تيار «الشعوبية» الذي ملأ فضاء هذا العصر[39]. ويرى زرين كوب أن الفرس تحملوا ظلم العرب عقودًا طويلة، ودفعوا ثمن انحيازهم إلى مظلومية آل البيت النبوي الذين تعرّضوا بدورهم لمجازر في العهدين الأموي والعباسي. واستطاع أبناء فارس أن يعطوا الحضارة الإسلامية روح القوة التي عزّزها نفوذ العقل الفارسي المبدع في المجالات كلها، العلوم والفنون الإسلامية، فعادوا إلى الحكم في شكل إمارات تابعة للخليفة، وعمل أحفاد الفاتحين بمنهج الأكاسرة الفرس في الحكم الذي تحوّل ملكيةً وراثيةً تقوم على الاستبداد والفساد والبذخ في كل مناحيها.

يختم زرين كوب كتابه بقوله: «بَعدَ مرور مئتي عام على سقوط دولة الساسانيين، لم يبق من دولة العرب إلا الاسم. وأصبحت سيستان وخراسان وما وراء النهر التي كانت تحت هيمنة العرب وتجاوزاتهم جاهزة للاستقلال. وصارت معظم الإمارات والمراكز الحكومية التي كانت مقتصرة على العرب في يد الفرس. أما اللغة الفارسية التي تحملت بعد عاصفة القادسية قرنين من الصمت الثقيل فتكسّر اليوم طلسم صمتها، وبدأت بالتغريد وإرسال ألحانها الخالدة من خلال أسماء مثل: حنظلة وأبو حفص ومحمد وصيف. وفي نهاية عهد المعتصم، بعد أن أُعدم بابك قائد أذربيجان، وقُتل مازيار أمير طبرستان، ينطلق مرة أخرى الفينيق الإيراني من رماده»[40].

من الواضح أن زرين كوب يقدّم بدوره تقويمًا سلبيًا للتداخل الثقافي العربي - الفارسي، وإن حاول أن يسجّل الاستثناء في ما يخص الإسلام باعتباره دينًا ورسالة سماويين فهو يفترض أن الفرس قبل الإسلام كانوا أمّة قائمة الذات بشريًا وثقافيًا، وأنهم قدّموا نموذجًا حضاريًا، على الرغم مما لحق هذا النموذج من ضعف ووهن في نهاية الإمبراطورية الساسانية، بينما كان العرب في المرحلة نفسها يعيشون في وحشية وانحطاط، بعيدًا عن مظاهر التمدن والرقي كلها، ولم تكن لهم علاقة بالفكر والإنتاج الثقافي، لذلك

(39) كوب، ص 138-145.

(40) كوب، ص 323.

كانـوا محتاجين إلى الفرس بعد الإسـلام لبناء دولتهم التي لم يتّسـع صدرها لقبول العناصر الفارسـية على رأسـها. والأكثر من ذلك أنهم واجهوا الشـعب الفارسـي بالعنـف وعرّضوا تراثـه ولغته للضيـاع، لكن ما إن انتهـت الأعوام المئتان حتى أصبح العصر عصرًا فارسيًا بحسب الكاتب، وهيمن الفرس على مناحي الحياة العربية كلها، بل تبع العرب الإمبراطوريات الفارسـية في شكل الحكـم، وتركوا وراءهم تعاليم دينهم التي حرّمت الاسـتبداد وتوارث الحكم من الآباء إلى الأبناء.

على الرغم من افتقار الكتاب إلى روايات وأدلّة تاريخية موثوقة باعتراف المؤلـف، فإنـه يطمئـنّ إلى كل مـا يجده يدعّـم تصوّره ورأيه فـي ما حدث، لكـن ما يثير الانتباه في طرح زرين كوب عمومًـا هو ذلك المنحى الانتقامي والثأري في تفسـيره عملية التداخل العربي - الفارسـي، فالعرب برأيه أساءوا إلـى الفـرس وحضارتهم، لكـن الفرس اسـتطاعوا بعد ذلـك أن يهيمنوا على حياة العرب ويتحكموا بمسارها.

تبـدو هـذه النتيجـة منسـجمة مـع تصـوّر محمـد عابـد الجابـري الذي انتهـى بـدوره إلى أن العـرب وقعوا في فخ الكسـروية الفارسـية، ولا سـبيل لهـم إلـى التخلص من هذه الورطة التاريخية إلا بدفن «أردشـير»، في إشـارة إلـى الإمبراطـور الساسـاني الذي أصبـح تراثـه مرجعًا فـي الثقافة السـلطانية العربية.

إن موقف زرين كوب يعكس في حقيقته موقف جيل كامل من الباحثين والأكاديمييـن الإيرانييـن المعاصريـن الذيـن حاولوا من خلالـه توظيف نتائج تداخـل ثقافي معقد بين ثقافتين في صراع أيديولوجـي، بحثًا عن هوية قومية مُسـتقلة، فـكان أن تجاهلوا مبادئ البحـث العلمي النزيه. لننظـر مثلًا إلى ما يقولـه أحد أهم الباحثيـن والنقاد الإيرانيين المعاصريـن، وهو ذبيح الله صفا، في تفسـير التداخل العلمي العربي - الفارسـي: «حكم العرب لفترة تجاوزت القـرن مـن الزمن، وهي الفتـرة التي لم تزدهر فيها العلوم فحسـب، بل اعتبر العـرب فيهـا الانشـغال بالعلوم حرفـة الموالـي وعمـل العبيد، وكانـوا يرونه عارًا. هذا هو سـبب عدم ظهور العلوم في تلك المرحلة. وبعد غلبة الفرس،

وإسقاط الدولة الأموية وقيام العباسية، دخل غير العرب إلى أجهزة الدولة، فبدأ الاهتمام بالعلوم»[41].

إن ادعاء زرين كوب القائل بصمت الثقافة الفارسية مدة قرنين من الزمن بعد الإسلام لا يعدو أن يكون كلامًا أيديولوجيًا مفتقرًا إلى السند العلمي؛ ذلك أن الأبحاث والدراسات كلها أثبتت أن الثقافة الفارسية قبل الإسلام لم يكن لها ما يمكن أن نعتبره صوتًا مسموعًا حضاريًا، فلم تصلنا أشعار ولا نصوص ولا مؤلفات ولا دلائل تثبت وجود ازدهار ثقافي وعلمي فارسي قبل الإسلام. نعم نقرّ بأن هناك بعض التقاليد والمهارات المدنية في البناء والحرب وتنظيم الحياة والحُكم، كما نقرّ بدور الفرس في ترجمة ما أنتجه اليونانيون في الطب والهندسة، لكن لا أدلّة حتى على وجود نتاج فلسفي أو أدبي فارسي يرقى إلى مستوى إشعاع حضاري، وكل ما يروّج في هذا الباب هو مجرد ظنون لا تقوم على أسس علمية. أمّا ادعاء زرين كوب أن المسلمين أبادوا تلك الحضارة وتلك الشواهد فهو قول مبالغ فيه ولا يستند بدوره إلى براهين.

3- مرتضى مطهّري: الإسلام وإيران

مرتضى مطهّري (1920-1979) مفكر إيراني معاصر، ينتمي إلى الجيل الجديد من الفقهاء الشيعة المجددين. كان له دور مهم في نشر الوعي الإسلامي الثوري في إيران قبل الثورة، وبذل جهدًا كبيرًا في مواجهة التيار القومي الإيراني المتطرف. وأشرنا إلى أنه ردّ على عبد الحسين زرّين كوب، حيث ألزمت الرقابة ناشر كتاب هذا الأخير **(قرنان من الصمت)** في عام 1999 تضمين مقدمة طبعته الجديدة ردّ مطهّري على أطروحة الكتاب.

حاول مطهّري في كتابه **الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران** أن يعرض نظرة توفيقية لموضوع التداخل العربي - الفارسي، في إطار ما يعتبره علاقة تبادلية بين الإسلام وإيران. يتبنّى مطهّري من دون تحقيق -كما يقرّ بذلك- النظرية القومية التي تقول بقيام حضارة فارسية عظيمة في إيران قبل الإسلام،

(41) ذبيح الله صفا، تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي، چاپ 5 (تهران: انتشارات دانشگاه، 1995)، ج 1، ص 34.

لكـن الدين الجديـد نفخ فيها روحًا جديـدة[42]. يقـول: «... والآن قد مضى على عهد الهخامنشيين [الأخمينيين] الذي كانت فيه إيران الحالية إضافة إلى مناطق من الدول المجاورة تحت حكم واحد أكثر من ألفين وخمسمائة عام. وقـد قضينـا - نحـن الإيرانيين - أربعة عشـر قرنًـا من هذه القرون الخمسـة والعشـرين فـي ظل العقيدة الإسـلامية، إذ كان هـذا الدين مـن صميم حياتنا (...) وسـعينا في سـبيل تقدّم هذا الدين ونشره بين سائر أمم العالم أكثر من سائر المسلمين وحتى من العرب أنفسهم، وليس لأية أمّة مثل ما كان لنا من نشاط في سبيل نشره وترويجه وإشاعته وتبليغه»[43].

يؤكـد مطهّـري أن الفـرس لم يعتنقوا الإسـلام بسـبب تعاليمه الإنسـانية والفطريـة فحسـب، بل لمـا قدّمه لهـم من مزايـا فكرية وأخلاقيـة واجتماعية وسياسـية أيضًـا، ونظرًا إلى تعاليمه المفهومة والمعقولـة، ولما لها من جاذبية خاصة[44]. ويعتقد مثل كثيرين من المؤرخين أن علاقة الفرس بالإسلام بدأت قبل الفتح الإسلامي لبلاد فارس في عهد الخليفة عمر بن الخطاب، أي منذ أن أسلم الفرس الذين كانوا مقيمين في اليمن وانضموا إلى المبشرين الأوائل بالدين الجديد، كما كان للفرس دور كبير في نشر الإسلام بعد الفتح، لأنهم وصلوا إلى شرق آسيا وجزر المحيط الهندي وتركيا وأفريقيا.

يرى مطهّري أيضًا أن هزيمة الفرس أمام الفاتحين في القادسية لا ترجع إلـى قـوة إيمان المسـلمين فحسـب، بل أيضًا إلـى أن الفرس لـم يواجهوهم بمقاومـة جديـة، إذ وجدوا ترحيبًا من الشـعب الفارسـي ومسـاعدة لمواصلة الفتـح علـى امتـداد بـلاد فـارس. وبعد اسـتقرار الإسـلام، أقبل النـاس على الديـن الجديد وقدّموا له كل ما لديهم مـن غالٍ ونفيس، ويبدو ذلك واضحًا فـي الكسـب الثقافي الفارسـي، حيث ظهرت نصوص شـعرية ونثرية متشـرّبة بالمضاميـن الإسـلامية. ويـرى المؤلـف أن الفـرس كانوا كلمـا حصلوا على مزيد من الاستقلال السياسي والإداري عن الخلافة ازدادت خدمتهم للإسلام

(42) مرتضـى محمد حسـين المطهري، الإسـلام وإيران، ترجمـة محمد هادي اليوسـفي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 283.

(43) المطهري، ص 49.

(44) المطهري، ص 72.

واشتدت[45].

ردًّا على أطروحة عبد الحسين زرين كوب في كتابه **قرنان من الصمت**، يشـدد مطهّري على أن الفرس أنتجوا في تلك المرحلة ما لم ينتجوه في أي عهد من تاريخهم قبل الإسـلام[46]. وفي سـياق ردّه على القوميين الإيرانيين، أرجـع مطهّـري سـبب احتفاظ الفـرس بلغتهم، مـع قبولهم الإسـلام، إلى أن الإسـلام ليـس دين قـوم أو عـرق بعينه حتـى تكون لـه لغة رسـمية، بل هو دين للبشـرية التي لها أن تحتفظ بلغتها، وكل ما لا يتعارض مع الإسـلام من ثقافتهـا وعاداتهـا، بعد اعتناقه. وردّ الكاتب على الذيـن اتهموا الفرس باتخاذ التشـيع غطـاءً لقوميتهم الفارسـية، مؤكـدًا أن تعلّق الفرس بـآل البيت النبوي يرجـع إلـى بداية الإسـلام، وهو تعلّـق ذاتي يتصـل بمواقف أهـل البيت من الموالي والعجم في العصر الأموي، إذ كانوا مصرّين على مبدأ المسـاواة بين العربي والعجمي[47].

حـاول مرتضى مطهّري أن يبـرز التداخل العربي - الفارسـي من وجهة نظر إيرانية إسـلامية معترضًا على المواقف القومية المتطرفة والمعادية للعرب والإسـلام على السـواء، واصفًا ذلك التداخل بالعلاقـة التبادلية التي قدّم فيها الإسـلام إلـى الفـرس خدمـات ومزايا، مـن أكبرها أنـه حررهم مـن العبودية والظلـم الكسـروي، واسـتجاب لحاجاتهـم الروحيـة والفطريـة والعقليـة، في حين أعطى الفرس الإسـلامَ خلاصات ونتائج كسبهم المدني السابق في ظل الإمبراطورية الساسـانية، ونشـروا تعاليمه في ربوع الأرض، وأبدعوا في ظله، مؤسسين مختلف أنواع العلوم النقلية والعقلية.

يميـز مطهّري في أطروحته بين العرب والإسـلام بشـكل واضح، ويميز بين العرب الأمويين الذين أرادوا استعادة الروح الجاهلية العنصرية - بحسب تعبيره - على حساب روح الإسلام، في مقابل أهل البيت النبوي الذين أكدوا أصول العدل والمسـاواة بين الشعوب في الإسلام، فهو يرى الفضل للإسلام باعتبـاره دينًا إلهيًا حقًّا وليـس للعرب، في حين يُقرّ بـدور الفرس الحضاري

(45) المطهري، ص 96-97.

(46) المطهري، ص 101.

(47) المطهري، ص 117-126.

قبل الإسـلام، وفضلهم ومسـاهماتهم في الميادين كلها، وهـي الخاصّية التي صاحبت الفرس حتى بعد الإسلام، فهو يرى أن الإسلام انتشر بفضلهم.

حـاول مطهّـري إثبـات تبادلية الإسـلام والفرس فـي ردّ علـى القوميين العـرب والفـرس علـى السـواء، لكنـه لـم يسـتطع التحرر مـن سـلطة الوهـم الفارسي، حين استند إلى المعطيات الرائجة بخصوص الحضارة الفارسية قبل الإسلام معتمدًا على ما نقله المستشرقون ومن تبعهم من القوميين الإيرانيين، ولـم يُكلّف نفسـه عناءَ التحقق والتبين في تلك الأحكام والروايات التاريخية، علـى الرغم مـن تحفظّه. يقول مطهّري: «لا تطلبوا مني أن أدخل في دراسـة الحضـارة الإيرانيـة وقيمتهـا الحقيقيـة ومـا حـدث لها مـن تطوّر منـذ العهد الهخامنشـي [الأخميني] حتى العهد الساساني، لأني أولًا لست متخصصًا في هـذا الموضوع كي أبـدي وجهة نظري فيـه...»[48]، لكن للأسـف نقل حرفيًا أحكامًـا وأراء لا تـزال موضـوع جـدل علمـي، ولا تثبت أمام أسـئلة الدرس والبحث الموضوعيين.

---

(48) المطهري، ص 282-283.

الفصل الثالث

مجالات التداخل الثقافي العربي - الفارسي
والتحوّل الحضاري

أولًا: مجالات التداخل
بين القرنين الأول والخامس الهجريين

تضافرت النواظم الثلاثة: الزمني والديني والجغرافي، طوال القرن الأول الهجري في ظل التحولات التي عرفتها الخلافة الإسلامية، لأن المناخ الجديد استطاع أن يجمع تحت ظله الكثير من الأعراق والأجناس التي تبادلت مختلف الخدمات المعنوية والمادية، كلٌّ من منطلق قدراتها. حاول الجاحظ أن يُقَرّب منا الخصائص التي تميز كل طرف بقوله: «... فأما الهند فإنما لهم معانٍ مدوّنة وكتب مخلّدة، لا تضاف إلى رجل معروف، ولا إلى عالِم موصوف، وإنما هي كتب متوارثة، وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة. ولليونانيين فلسفة وصناعة منطق، وكان صاحب المنطق نفسه بكي اللسان، غير موصوف بالبيان، مع علمه بتمييز الكلام وتفصيله ومعانيه وبخصائصه، وهم يزعمون أن جالينوس كان أنطَقَ الناس، ولم يذكروه بالخطابة، ولا بهذا الجنس من البلاغة. وفي الفُرس خطباء، إلا أن كل كلام للفُرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طُولِ فكرة وعن اجتهاد رأي وطول خلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب»[1].

تلك كانت مقدمات كبرى مهّدت شيئًا فشيئًا لبروز نتائج التداخل الثقافي العربي - الفارسي في مجالات مختلفة. يصور ابن خلدون ذلك المناخ بقوله: «... إن الملّة الإسلامية لما اتسع ملكها واندرجت الأمم في طيّها، ودرست علوم الأولين بنبوّتها وكتابها، وكانت أمّية النزعة والشعار، فأخذ

---

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، حققه فوزي عطوي، 3 ج في 1 مج (بيروت: دار صعب، 1968)، ص 15.

الملك والعزة وسخرية الأمم لهم بالحضارة والتهذيب، وصيّروا علومهم الشرعية صناعة بعد أن كانت نقلًا، فحدثت فيهم الملكات وكثرت الدواوين والتأليف وتشوفوا إلى علوم الأمم، فنقلوها بالترجمة إلى علومهم وأفرغوها في قالب أنظارهم، وجرّدوها من تلك اللغات الأعجمية إلى لسانهم، وأربوا فيها على مداركهم، وبقيت تلك الدفاتر التي بلغتهم الأعجمية نسيًا منسيًا، وأصبحت العلوم كلها بلغة العرب»[2].

يؤكد النص حقيقتين أساسيتين في التداخل العربي - الفارسي، **الأولى** أن هذا التداخل تم عبر مراحل تاريخية وبتدرُّج، والثانية أنه عم مجالات ومناشط المعرفة الإنسانية كلها، في إطار صيرورة تتشكل فيها العناصر والأشكال لتعطي في النهاية نتائج ثقافية جديدة؛ لذلك سيهتم هذا المبحث برصد أهم هذه المجالات والوقوف على أبرز عناوينها، حيث ستبدو الإرهاصات الأولى للحضارة الإسلامية.

يُغطي هذا المبحث امتدادًا زمنيًا شاسعًا من القرن الأول الهجري إلى القرن العاشر، لكننا سنتناول الموضوع عبر مقطعين: **الأول** من القرن الأول إلى نهاية القرن الخامس، والثاني من بداية القرن السادس إلى نهاية القرن الحادي عشر؛ وما دعانا إلى اختيار هذا المقطع التاريخي الممتد هو الوصول إلى أبعد نقطة تاريخية بلغها التداخل العربي - الفارسي، والوقوف على قياس قوة التداخل ومكامن قوته وضعفه عبر مختلف المراحل. إن منهج هذا الكتاب لا يدّعي الشمولية ولا الاستقصاء، فنحن سنكتفي بتتبع أهم العناوين والموضوعات المبحوث فيها وأبرزها. وسنحاول أن نتتبع أهم المجالات التي برزت فيها نتائج التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية، بعرض نماذج محددة، وتحليل بعض مضامينها وتبيين ملامح التداخل فيها.

1- المجال الديني

وجد العرب في إيران بعد فتحها مزيجًا من الأديان والمعتقدات

(2) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 7 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961)، ج 2، ص 893.

المختلفة، من أبرزها: الزرادشتية والمانوية والمزدكية. وعلى الرغم من انتشار الإسلام بين الفرس، بقيت فئة محدودة منهم تحتفظ بمعتقداتها القديمة، كما أن فئة أخرى، على الرغم من إسلامها، بقيت تحمل في عمقها مفردات ثقافية مرتبطة بالمعتقدات القديمة.

نوضح في ما يلي أهم مقومات تلك المعتقدات، ثم سنرى كيف استطاعت أن تجد لها مكانًا في الوضع الثقافي والتاريخي الجديد، بعد فتح بلاد فارس واستقرار أركان الخلافة الإسلامية.

- **الزرادشتية**: كان زرادشت كاهنًا على الأرجح، وقد اختلف الباحثون في تاريخ ظهوره، لكن هناك دلائل تؤكد أنه بدأ دعوته قبل عام 1014 ق.م[3]، وقامت على إبطال كل الآلهة عدا «أهورا مزدا». وقال بوجود قوتين تتصارعان في هذا العالم هما الخير والشر. وفي مرحلة متأخرة بعد زرادشت، أصبح «أهورا مزدا» إله الخير، و«أهريمان» إله الشر، فكانت تلك الخطوة انتقالًا من التوحيد إلى الثنوية.

دوّن أتباع زرادشت أهم تعاليمه ووصاياه في كتاب أفستا، وهو كتابهم المقدس، ويتضمن بعض الشروح التي يُطلَق عليها زند أفستا، والتي كُتبت في عهد الساسانيين. ولهذا الشرح شرح يعرف بـبازند، أي إعادة الشرح، ولغته أكثر وضوحًا من لغة زَنْد[4]. ينقسم هذا الكتاب خمسةَ أجزاء كبرى كُتبت في أزمنة متباينة: «يَسْنا»، «فسبرد»، «فَنديد»، «يشت»، «خُرد أفستا»[5].

- **المانوية**: هي دين أتباع ماني المولود قرابة عام 216م، كانت تعاليمه مزيجًا من الديانة النصرانية والزرادشتية، وهي كما يقول براون: «أن تُعد زرادشتية منصَّرة، أقرب من أن تُعد نصرانية مزردشتية»[6]، وانتشرت المانوية بسرعة فائقة، ومع مجيء القرن الرابع الميلادي تحالف المسيحيون والوثنيون

(3) ساهر رافع، تاريخ وحضارة إيران: من عصور ما قبل التاريخ وحتى 350م، تاريخ وحضارات العالم القديم (الجيزة: مكتبة النافذة، 2011)، ص 167.

(4) باول هورن، الأدب الفارسي القديم، قدم له وعلق عليه ونقله حسين مجيب المصري (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982)، ص 102.

(5) رافع، ص 211-212.

(6) أحمد أمين، فجر الإسلام، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2009)، ص 140.

معًا لوقف زحفها[7].

تتلخّص العقائد المانوية في الإيمان بالإله الواحد، والإيمان بالرسل: آدم وشيث ونوح وإبراهيم وبوذا وزرادشت وعيسى وماني، ثم الإيمان بالملائكة والكتاب المقدّس ويوم البعث[8]. ويعتقد ماني - مثل زرادشت - بوجود أصلين لهذا العالم الخير والشر، النور والظلمة، لكنه كان يرى الجسد شرًا، فحرّم الزواج، وحثّ على الزهد والعمل الصالح، وترْكِ عبادة الأصنام والكذب والبخل والقتل والزنا والسرقة والسحر، والشك في الدين[9]. ولكون ماني هدد عقيدة الدولة الفارسية، تعرّض للاضطهاد ومات مقتولًا، فانتشرت تعاليمه من بعده، لكن لم يبق أي شيء مما كتبه بنفسه.

- المزدكية: ظهرت في عهد الملك قُباذ (499-531م)، وتزعّمها مزدك بن مداد (ولد قرابة 467م). يعتقد هو الآخر بثنائية النور والظلمة، لكنّه أكد المساواة بين الناس. ولأن أكثر الشرور سببها التنازع على المال والنساء، دعا لشيوعهما بين الجميع، لذلك وُصفت عقيدته بالانحلال والإباحية، فواجهها وارث الملك قباذ ابن الملك أنوشروان بقسوة شديدة، نظرًا إلى ما شكلته من تهديد لدولته[10].

عرفت بلاد فارس خريطة عقدية غير مستقرة لفترة طويلة بعد الفتح الإسلامي، إذ انتشر الإسلام في بعض الولايات، مثل الولايات الغربية والوسطى: أذربيجان وكردستان وخوزستان، وفي المقابل كان ضعيفًا في ولايات فارس التي كانت «مقرًا لحفظ الروايات الدينية ورسوم الإيرانيين المزدائيين وآدابهم، وكان للإسلام رونقه في كرمان، إضافة إلى كثرة الخوارج فيها، وكذلك في سيستان التي تعتبر من المناطق التي حفظت الروايات الإيرانية القديمة. كان الإسلام قويًا في خراسان، لكن في المقابل

(7) رمسيس عوض، الهرطقة في الغرب (القاهرة: دار ابن سينا للنشر، 1997)، ص 53.

(8) أبكار السقاف، الدين في الهند والصين وإيران (القاهرة: العصور الجديدة، 2000)، ص 248-249.

(9) رافع، ص 301-302.

(10) نصير عبد الحسين الكعبي، الدولة الساسانية: دراسة في التاريخ السياسي في ضوء المصنفات العربية الإسلامية (دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2008)، ص 43.

كان الدين [الدينان] المزدائي والبوذي ينافس [ينافسان] الإسلام في القسم الشمالي منها، وفي ما وراء النهر. أمّا الوضع في الولايات المجاورة لبحر قزوين فكان صعبًا بسبب الوضع الجغرافي ووعورة جبالها وكثافة غاباتها، ووجود المضائق التي كان يصعب على العرب عبورها ولم يتعوّدوا القتال فيها، وبقيت خارج السيطرة لمدة طويلة، وعلى إثر ذلك لم ينتشر الإسلام والرسوم والآداب العربية فيها»[11].

شكلت الزرادشتية العنوان الديني الأبرز في بلاد فارس، ولا سيما أنها تمثّل المنبع بالنسبة إلى المانوية والمزدكية، ويرجع ذلك إلى الامتياز الذي حصلت عليه من طرف نبي الإسلام عليه السلام، عندما أقرّ المتمسكين بها على ما هم عليه إسوة بتعامله مع الديانتين السماويتين اليهودية والمسيحية. روى عبد الرحمن بن عوف أن النبي ﷺ لما سئل عن المجوس، قال: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»[12]. هذه الرواية يعضدها قول النبي عليه السلام في ما رواه مسلم: «ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يُهَوِّدَانِهِ ويُنَصِّرَانِهِ ويُمَجِّسَانِهِ...»[13].

أثار هذا التعامل الخاص مع الزرادشتية انتباه كثيرين من الباحثين الذين طرحوا السؤال عن سبب القرار الذي اتخذه الرسول عليه السلام، هل هو اعتبار للتوجه التوحيدي للزرادشتية أم للكتاب الذي تعتمد عليه في تعاليمها أم هي حكمة نبوية أخرى؟

كيفما كان الأمر، كان لهذا الاختيار النبوي أثر إيجابي في أذهان الزرادشتيين، وهو ما يفسّر اعتناق كثيرين منهم الدين الإسلامي وثباتهم عليه، ولا شك في أن الموقف النبوي سيكون له دور في تسريع التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتقويته وإعطائه عمقًا إنسانيًا رائعًا.

(11) غلام حسين صديقي، **الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران: في القرنين الثاني والثالث الهجريين**، ترجمة مازن إسماعيل النعيمي (دمشق: دار الزمان، 2010)، ص 32.

(12) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **تفسير القرطبي: الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق سالم مصطفى البدري، 21 مج في 11، ط 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2010)، مج 4، ج 8، ط 3، ص 71.

(13) أبو الحسين مسلم بن حجاج النيسابوري، **صحيح مسلم** (بيروت: دار ابن حزم، 2010)، ص 1149.

إن احتفاظ الزرادشتيين بمعابدهم واستمرار وجودهم الديني والاجتماعي وفّر فرصًا كبيرة لعلماء الإسلام كي يطّلعوا على عقائد الزرادشتية وتعاليمها، والعكس صحيح أيضًا، إذ تمكّن رجال الدين الزرادشتيون من التعرف إلى الإسلام ومبادئه، وضاعف هذا الوضع إمكانات التواصل بين الطرفين.

ساهم ذلك التسامح في استمالة كثيرين من رموز المجتمع الزرادشتي إلى الإسلام خلال القرون الإسلامية الأولى، حيث أسلم سامان جد مؤسس الدولة السامانية في القرن الثاني، ومهيار الديلمي الشاعر الفارسي المعروف في أواخر القرن الرابع[14]. وفيما حافظ المجتمع المسلم في بلاد فارس على علاقات طيبة وجيدة بالزرادشتيين، كانت الأعياد القومية والعادات الاجتماعية التي لا تخالف مبادئ الإسلام قواسم مشتركة يلتقي حولها أبناء الوطن الواحد. يقول المقدسي في كتابه **أحسن التقاسيم**: «إن المسلمين وسائر الناس كانوا يشاركون المجوس في هذا البلد أفراحهم بعيد النوروز والمهرجان، وكانوا يزيّنون لذلك أسواق البلد»[15].

الملاحظة ذاتها يلاحظها المقدسي في شيراز: «ولا يعرف في أقاليم الأعاجم الخروج إلى المقابر لختم القرآن وإنما يجلسون للتعزية في المساجد ثلاثة أيام ويكثرون فيه لبس الشمشكات والنعال ويلين فيه القلب أدنى شيء يبوسة، ويصلّون التراويح مرتين ويقدّمون فيها الصبيان ويعيدون مع المجوس في النيروز والمهرجان»[16]. كما كان لرجال الدين الزرادشتيين دور مهم في الحفاظ على اللغة الفارسية القديمة، وحماية الموروث الثقافي الفارسي من الاندثار، وكانت الكتب والمتون الدينية الوسيلة الناجعة في هذا العمل. يقول الباحث الإيراني غلام حسين صديقي: «... لكن الدين الزرادشتي بقي الحافظ للروايات والشعائر الوطنية، ولم ينته نفوذهم [رجال الدين] المعنوي، خاصة رئيس الموابدة الذي كان يُعدّ الرئيس والمحافظ على الدين (...) ويعدّ الرئيس الحقيقي للإيرانيين، وبقي محترمًا وصاحب صلاحيات معنوية

(14) مرتضى محمد حسين المطهري، **الإسلام وإيران**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997)، ص 98.

(15) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي، **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، Bibliotheca Geographorum Arabicorum; 3 (ليدن: مطبعة بريل، 1877)، ص 123

(16) المقدسي، ص 145.

ودينية رغم اعتناق الإيرانيين للدين الإسلامي»[17].

حاول رجال الدين الزرادشتيون أن يؤدوا دورًا قوميًا على المستوى الاجتماعي، فتوطدت علاقتهم بمواطنيهم المسلمين. ويذكر المسعودي في كتابه **التنبيه والإشراف** أنه استفاد من كتاب أطلعه عليه أحد رجال الدين الزرادشتيين، وهو يتناول تاريخ الدولة الساسانية[18]. وقام الزرادشتيون في القرن الثالث الهجري بحركة نشيطة لتأليف كتب دينية، من أهمها كتابا: **صلاحيات زادسبرم وشغندغمانيك فيجار**[19]، كما ساهموا في تسهيل بعض أعمال الترجمة من البهلوية (الفارسية القديمة) إلى الفارسية الجديدة.

أما في ما خص المانوية والمزدكية اللتين اعتبرهما الإسلام من العقائد الفاسدة، فتقلّص حضورهما بشدة بعد الفتح، وتراجع أتباعهما، وتحولتا في الأغلب إلى عقائد باطنية يعمل أصحابها في الخفاء خشية المتابعة. واستطاع هؤلاء أن يؤثّروا في المجتمع ويتركوا آثارهم في النقاشات الكلامية والفلسفية التي كانت تعرفها البلاطات العباسية في القرنين الثالث والرابع. واستعار الفقهاء كلمة «زنديق» لوصف كل من يحمل عقائد مشكّكة في الإسلام ويعمل لنشرها بين المسلمين. قال محمد مرتضى الزبيدي في **تاج العروس**: «الزنْدِيقُ، بالكَسرِ. من الثَنَوِيةِ كما في الصحاح، أَو هو: القائل بالنورِ والظُلمَةِ كما في العبابِ، أَو من لا يُؤْمِن بالآخِرةِ وبالربُوبية (...) أو من يُبْطِنُ الكُفْرَ، ويُظْهِرُ الإِيمانَ، قال شيخُنا: والفَرق بينه وبين المنافِق مشْكِلٌ جِدًّا»[20].

أضاف الزبيدي: «الزنْدِيقَ نِسْبَةَ إِلى الزنْدِ، وهو كتاب ماني المجوسي الذي كان في زمَن بهرامَ بن هُرْمزَ ابن سابورَ، ويدّعي متابعة المسيح عليه السلام، وأراد الصيت فوضع هذا الكتاب وخبّأه في شجرة، ثم استخرجه،

---

(17) صديقي، ص 40.

(18) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، التنبيه والإشراف، أعده للطبع وعلق حواشيه قاسم وهب، 2 ج، المختار من التراث العربي؛ 85-86 (دمشق: وزارة الثقافة، 2000)، ص 17.

(19) صديقي، ص 41.

(20) أبو الفيض مرتضى بن محمد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم، كريم سيد محمد محمود، 40 ج في 20 مج (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، مج 13، ج 25، ص 240.

والزنْـدُ بلغتهـم: التفْسِـيرُ، يعني هـذا تفسِـير لكتاب زَرادُشْـتَ الفارسِـي»[21]. والحقيقة أن «لفظ زنديق غامض مشترك قد أُطلق على معانٍ عدة، مختلفة في ما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه، فكان يُطلق على من يؤمن بالمانويـة ويُثبت أصلين أزليـين للعالم: هما النور والظلمة، ثم اتسـع المعنى مـن بعد اتسـاعًا كبيـرًا حتى أُطلـق على كل صاحـب بدعـة وكل ملحد»[22]، بل شـمل كل من اشتهر بمعصيته وفسـقه؛ لذلك راج الوصف بين المسلمين منـذ القرن الأول الهجري، وكان ممن اتهم به الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملـك، فأبـو الفرج يـورد اللفظ فـي موضعين، أمـا **أولهما** فهـذا نصّه: «... وكتب، يعني هشـام بن عبـد الملك (71-125هـ) إلى الوليـد (125-126هـ): ما تدع شـيئًا مـن المنكر إلا أتيتـه، وارتكبته غير متحاش، ولا مسـتتر، فليت شـعري مـا دينك؟! أعلى الإسـلام أنـت أم لا؟! فكتب إليه الوليـد بن يزيد، ويقال، بل قال ذلك عبد الصمد بن عبد الأعلى، ونحله إياه:

يـا أيهـا السـائل عـن ديننـا　　نحـن علـى ديـن أبـي شـاكرِ
نشـربها صرفًـا وممزوجـة　　بالسـخن أحيانًـا وبالفاتـرِ

فغضب هشـام على ابنه مسـلمة وقال: يعيّرني بك الوليد، وأنا أرشّـحك للخلافـة فالـزم الأدب، واحضر الصلوات، وولّاه الموسـم سـنة سـبع عشـرة ومئة، فأظهر النسك، وقسّم بمكة والمدينة أموالًا، فقال رجل من موالي أهل المدينة:

يـا أيهـا السـائل عـن ديننـا　　نحـن علـى ديـن أبـي شـاكرِ
الواهـب البـزل بأرسـانها　　ليـس بزنديـقٍ ولا كافـرِ»[23]

أمّا **الموضع الثاني** فجاء في هذا السياق: «كان الوليد زنديقًا وكان رجل مـن كلب يقول بمقالته مقالة الثنوية، فدخلت على الوليد يومًا، وذلك الكلبي عنـده، وإذا بينهما سـفط قد رفع رأسـه عنـه، فإذا ما يبدو منـه حرير أخضر،

(21) الزبيدي، تاج العروس.

(22) مـن تاريـخ الإلحاد في الإسـلام، ألّف بعضهـا وترجم الآخر عبـد الرحمن بـدوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945)، ص 24.

(23) علـي بن الحسـين أبـو الفرج الأصفهانـي، كتاب الأغاني (بيـروت: دار الكتـب العلمية، [د. ت.])، ج 7، ص 4.

فقال: أُدْنُ يا علاء، فدنوت، فرفع الحريرة، فإذا في السفط صورة إنسان، وإذا الزئبق والنوشادر قد جعلا في جفنه، وجفنه يطرف كأنه يتحرك، فقال: يا علاء، هذا ماني لم يبتعث الله نبيًا قبله، ولا يبتعث نبيًا بعده، فقلت: يا أمير المؤمنين، اتّق الله، ولا يغرنّك هذا الذي ترى عن دينك، فقال له الكلبي: يا أمير المؤمنين، ألم أقل لك: أن العلاء لا يحتمل هذا الحديث»[24].

بغضّ النظر عن صحة هذه النصوص، فإنها تؤكد رواج مفهوم الزندقة المبكّر في البيئة الثقافية الإسلامية، كما تُصوّر مدى نفوذ المفردات الدينية الفارسية في المجتمع الأموي، حتى أصبحت موضوع نقاش وجدل بين الناس، لتظهر بوضوح في العصر العباسي، حيث راجت سوق الأفكار والمذاهب والتوجّهات، فارتبط وصف زنديق بكثير من الشعراء وأصحاب الدعوات الفكرية والمذهبية المخالفة للإسلام أو المذهب الرسمي للدولة، ومن هؤلاء نذكر: بشّار بن برد ووالبة بن الحباب وأبو نوّاس ومطيع بن إياس وعبد الله ابن المقفّع وحمّاد الراوية وصالح بن عبد القدّوس وأبو حيان التوحيدي.

قُتل معظم هؤلاء بتهمة الزندقة، ولا تزال شخصياتهم إلى اليوم موضوع نقاش وجدل بين الباحثين، وكثرت عنهم التساؤلات: فهل كانوا فعلًا زنادقة؟ وإذا كانوا كذلك، هل هي زندقة اعتقاد تتصل بالأديان الفارسية القديمة أم هي زندقة تفكيرٍ وتعبيرٍ أم أنهم كانوا معارضين للحكم القائم؟

أسئلة كثيرة تتردد، وحاول كثيرون الخوض فيها، لكن الذي يهمّنا هو أن ذلك المناخ العقائدي والفكري كان من نتائج انفتاح حضاري جديد سمح للعقول بطرق أبواب الفلسفة وعلم الكلام، وطرح أكثر القضايا تعقيدًا وخطورة للنقاش، فكان حظّ الفرس المسلمين والزرادشتيين والمانويين والمزدكيين أكبر من حظ غيرهم.

من التجليات الواضحة للتداخل الثقافي العربي - الفارسي في المجال الديني، ما عرفته الساحة من دعوات دينية فارسية، مثل دعوات: به آفريد وبسنباد وإسحاق والأستاذ سيس[25]. هؤلاء الزعماء حاولوا إحياء التراث

(24) أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (الكتب العلمية)، ج 7، ص 72.
(25) صديقي، ص 69-91.

الديني الفارسي القديم، وإعادة الاعتبار إلى القومية الفارسية التي بدأت في الاندثار، ولا شك في أن تلك الدعوات المجددة استفادت من بعض كتب الفقه الإسلامي الذي أعطى ثماره في العصر العباسي. وتجلّى ذلك التداخل أيضًا في الدور السياسي الذي أدّته المعتقدات الدينية الفارسية في حشد أبناء بلاد فارس ضد الخلفاء، بما أن مظالم الفرس المسلمين وغيرهم كانت مدخلًا ملائمًا لدعوات أصحاب العقائد الممنوعة. ويعتقد بعض المؤرّخين أن ثورة أبي مسلم الخراساني التي أسقطت الحكم الأموي، ما كان لها أن تنجح لو لم تلق دعم الزعماء الدينيين الفرس في خراسان، حيث كان مركزهم، كما كان لهؤلاء دور في ثورات أخرى على العباسيين[26].

اعتنق الفرس الإسلام مقتنعين، فبقي المتمسكون منهم بالزرادشتية على دينهم ومعابدهم وتقاليدهم مقابل جزية يدفعونها للدولة، لكن المانويين والمزدكيين وأصحاب بقية العقائد الذين رفضوا الإسلام، اضطروا إلى إخفاء عقائدهم، وإظهار الإسلام لمواصلة العيش في المجتمع الإسلامي، فعُرفوا في التاريخ الإسلامي بـ«الزنادقة». ولا شك في أن تأثير هؤلاء كان قويًا في تسرّب مفاهيم وأفكار معتقداتهم إلى الثقافة الإسلامية، وهو ما حاولت الدولة أن تواجهه، لكنها لم تسلم من الخطأ في تشخيص حقائق معتقدات الناس، كما كانت تهمة الزندقة جاهزة للقضاء على أي معارض للحكام أو مخالف لأفكارهم ومذاهبهم.

إذا كان من الصعب تشخيص معتقدات الناس انطلاقًا من بعض أفكارهم التي يعبّرون عنها هنا وهناك، فالأصعب منه أن تحكم على عقيدة رجل من خلال نصّ مكتوب، شعرًا أو نثرًا، وصلنا من قرون؛ لذلك فضّلنا عدم الوقوف على نصوص سنجد أنفسنا في النهاية مجبرين على تصنيفها عقائديًا، لكننا في المقابل نؤكد أن أثر الأديان الفارسية القديمة، خصوصًا المذكورة في هذا المحور، كان بارزًا في النقاش الثقافي الذي عرفته الفترة بين القرنين الأول والخامس الهجريين، بل كان لتلك العقائد دور في الحركات والثورات التي عرفتها بلاد فارس ضد الأمويين والعباسيين.

---

(26) صديقي، ص 153.

الجدير بالذكر في هذا الصدد أن بعض النصوص والمعطيات الفارسية استُخدمت في المنافسة بين المذاهب الإسلامية، فهذا أبو حيّان التوحيدي في القرن الرابع الهجري يستغرب صنيع أحد أتباع المذهب الشيعي الإثني عشري، وهو ينسب إلى أهل البيت النبوي كلامًا للحكيم الفارسي بزرجمهر. يقول التوحيدي: «حدّثني ثقة أنه رأى رجلًا من أصحاب الإمامية يضع على حكم بزرجمهر أسانيد أهل البيت رضوان الله عليهم، فقيل له: ما هذا؟ فقال: أُلحقُ الحكمة بأهلها!»[27].

يرى أحمد أمين أن المسلمين تأثروا بعد فتح بلاد فارس بالعقائد الفارسية القديمة: «... هذه مذاهب الفرس الدينية، وقد ذابت في المملكة الإسلامية بعد الفتح، وكثير منهم أسلموا ولم يتجردوا من كل عقائدهم التي توارثوها أجيالًا»[28]. ومن المحتمل جدًّا أن تكون هذه التأثيرات الدينية وراء نشوء معرفة جديدة في الثقافة الإسلامية، هي معرفة المِلل والنِحل التي ركّزت جهدها على تشخيص وتحديد كل العقائد والمذاهب الدينية وتصنيفها. يقول الشهرستاني في مقدمة كتابه **الملل والنحل**: «... فأرباب الديانات مطلقًا مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب، والأوثان والبراهمة، ويفترق كل منهم فرقًا، فأهل الأهواء ليست تنضبط مقالاتهم في عدد معلوم، وأهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها»[29]. لم تشكّل هذه التصنيفات مانعًا يحول دون استمرار التداخل الثقافي بين العرب والفرس في مختلف مجالات النشاط الإنساني، وهو ما رأيناه في فضاء المعارف العقلية والجدالات الفلسفية والكلامية، إذ كان فضاء المرحلة متاحًا للجميع للتعبير عن أفكارهم ورؤاهم، حتى لو كانت مخالفة صريحة للإسلام.

---

(27) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني، 4 ج في 6 (دمشق: دار أطلس، 1964)، ج 2، ص 533.

(28) أمين، **فجر الإسلام**، ص 148.

(29) أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ص 8.

2- المجال العقلي

ارتباطًا بما رأيناه في الفصل السابق، شكلت العقائد والأديان المنافسة للإسلام أرضية خصبة لنمو السؤال العقلي وتطويره، ولا سيما أن الفضاء الحضاري الإسلامي نفسه كان مشجعًا على هذا التوجه، فنتج رصيد معرفي ضخم في مجالات النشاط العقلي كلها، وأقصد هنا النشاط الكلامي والفكري الذي ينطوي على مفاهيم وتصورات جديدة، تمثّل المساهمات الفارسية العربية المندمجة. ولا ضير في اعتقادي أن نُلحق بهذا النشاط ما عرفته المرحلة من نجاح في العلوم البحتة، مثل الكيمياء والرياضيات والطبيعيات والفلك؛ ذلك لأنها تمثّل امتدادًا لذلك النشاط النظري، ولأن روّادها هم في الأغلب علماء مشاركون في تلك الفروع كلها.

كان للفِرق السياسية والكلامية والمذهبية التي ظهرت في القرن الأول الهجري دور كبير في تعميق التوجّه العقلي للعصر، ذلك أن ما حدث من خلافات بين الصحابة جعل العقل المسلم يكابد محنة البحث عن أجوبة للأسئلة التي تطرحها بقية المنظومات العقائدية والفلسفية، ولا سيما أن حركة الترجمة من التراثين الفارسي واليوناني في القرون الموالية ساهمت في رفع أهمية تلك التحديات.

يرى أنور الجندي أن بوادر التداخل العقلي بين العرب والفرس ظهرت في شكل مفاهيم أولية بسيطة، مع أفكار عبد الله بن سبأ، ودعوات عبد الله ابن المقفّع، بما أنه كان للرّجلين جهد في تسريب قناعات غريبة عن البيئة العربية والمنهج القرآني. يقول الجندي: «ويمكن القول إن هذا الخطر بدأ واضحًا صريحًا في المفاهيم التي طرحها اليهودي عبد الله بن سبأ، وكانت مصدرًا للفتنة الكبرى بين المسلمين، والخلاف الذي أدى إلى مقتل الخليفتين: عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، وظهور الفِرق، خصوصًا الفرق من دعاة التأليه، وعبادة الملوك، والحق الإلهي الموروث، وغير ذلك من دعوات ظهرت باهرة في منتصف القرن الهجري الأول، ثم ظلت تسري كالنار في الهشيم حتى اختلطت من بعدُ بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة، وحاولت أن تشكّل فرقًا سياسية متعددة، ثم كان عبد الله بن المقفّع المجوسي الأصل من أخطر من دعا إلى هذه المفاهيم، وأدخلها في اللغة العربية والإسلامية

بالترجمة من الفارسية»[30].

قد لا نتفق كليًا مع هذا الموقف، لكننا سنحتفظ ببعض الحذر تجاه التوجهات العقلية الفارسية المخالفة للإسلام، وأثر مفاهيمها في الحياة السياسية والفكرية الإسلامية، ولا سيما أنها دخلت الفضاء العربي في المرحلة الأموية، ونشطت طوال العصر العباسي الأول، مع العلم أن التاريخ الحضاري الإسلامي لا يُبرز الشخصية الفارسية إلا في أدوارها السلبية الهدّامة، بينما لا يذكر كثيرًا هذه الشخصية عندما تكون مساهماتها إيجابية في البناء المعرفي والعلمي، وهو ما رسّخ في العقل العربي الصورة السلبية للفرس وأثرهم في الثقافة الإسلامية، وهذا المنهج في اعتقادنا لا يخلو من سيطرة التاريخ والأحكام غير العلمية والجاهزة.

أ- فضاءات عقلية في خدمة التداخل الثقافي

شكّلت مجالس المناظرات والعلوم التي نظّمها الخلفاء العباسيون محضنًا أساسًا للتداخل الثقافي العربي - الفارسي، ومميزًا قويًا لهوية العصر الثقافية والإنسانية الجامعة؛ فهي لم تشجع العلماء والمتخصصين فحسب على مواصلة أعمالهم وأبحاثهم، بل أعطت العقول أيضًا الجرأة على طرح ومواجهة أكثر الأسئلة خطورة وإحراجًا وتعقيدًا.

كانت المجالس الأولى تلك التي أسّسها الوزير الفارسي يحيى بن خالد البرمكي في خلافة هارون الرشيد العباسي (146-193هـ)، وجمع فيها المتكلمين والفلاسفة من العقائد كلها، يتباحثون في «الكمون والظهور، والقِدم والحدوث، والإثبات والنفي، والحركة والسكون، والوجود والعدم»[31]... وغيرها من المباحث العقلية. ثم جاء الخليفة المأمون العباسي (170-218هـ) فعقد مجالس المناظرة بين زعماء الأديان والمذاهب الإسلامية. ومما وصفت به تلك المجالس: «كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فإذا

(30) أنور الجندي، الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة، الموسوعة الإسلامية العربية؛ 11 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987)، ص 107-108.

(31) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال مرعي، 4 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 2011)، ج 3، ص 306.

حضـر الفقهـاء ومن يناظره من سـائر أهل المقالات أُدخِلوا حجرة مفروشـة، وقيـل لهـم: انزعـوا أخفافكـم، ثم أُحضـرت الموائـد وقيل لهـم: أصيبوا من الطعام والشـراب وجدّدوا الوضوء، ومن كان خفّه ضيقًا فلينزعه، ومن ثقلت عليه قلنسـوته فليضعها، فإذا فرغوا أُتوا بالمجامـر فبُخّروا وطُيبوا ثم خرجوا، فاسـتدناهم [المأمـون] حتـى يدنوا منـه، ويناظرهم أحسـن مناظـرة، وأنصفها وأبعدهـا من مناظرة المتجبرين، فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشـمس، ثم تُنصب الموائد ثانية فيُطعَمون وينصرفون»[32].

سيطر المـد المعتزلي فـي البيئـة العباسـية، وجالـت فيها مقـولات روّاده ونظراتهم، وراجت فيها حِكم الملك كسرى أنوشروان، ووصايا الملك أردشير، وأقـوال الوزير بزرجمهر، وانتشـرت فيهـا كتب الحكم والتاريخ مثـل: خداينامه وأندرزنامه وبندنامه. وفيها نرى الخلفاء العباسيين مستغرقين في تمجيد الممارسة العقليـة بطعم فارسـي ولون عربي، حتى ظهرت نتائـج ذلك التداخل في منهاج التفكيـر عنـد الخلفاء، فهـا هو المأمون يقسّـم رعاياه كما قسّـمهم ملوك فارس قبله، يقول المأمون: «الناس بين أربع طبقات: إمارة، وتجارة، وصناعة، وزراعة، فمـن لـم يكن مـن هـؤلاء، كان كلًا علينـا»[33]. إذا كان التقسـيم الأوّل الظاهر أفقيًا، فإن هناك تقسـيمًا آخر عموديًا يتـوارى داخل كل طبقة، ومن المرجح أن الخليفة قـد صنّف العلماء وأرباب القلم داخله، وبالتحديد ضمن طبقة الصنّاع، وهذا ينسجم مع التصور الجديد الذي أفرزه التداخل الثقافي العربي – الفارسي لوظيفة العالم، وهو ما كرّسته المناظرات، إذ يجلس أصحاب العقائد والمذاهب والأفـكار بوصفهـم صنّاعًا يمارسـون صنعة الكلام والجدل بأهـداف كثيرة، من ضمنها طبعًا الإقناع والوصول إلى الحقيقة.

كانـت المؤسسـات العلميـة والمكتبـات مكمّلة لـدور المناظـرات، ومن أهم تلك المؤسسـات «دار الحكمة» التي أسسـها الرشيد واهتم بها المأمون، وركّـزت جهدهـا على ترجمة العلـوم والآداب من مختلف المشـارب، ومنها بالطبع المشـرب الفارسـي. ونذكر أيضًا «الورّاقة» التي شيّدها الوزير الفارسي

(32) المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص17-18.

(33) جعفـر بن محمد بن شـمس الخلافة، كتاب الآداب، تحقيق محمـد أمين الخانجي (القاهرة: مطبعة السعادة، 1930)، ص 50.

الفضل بن يحيى البرمكي فأدت دور المطبعة ودار النشر معًا، تتلقف في المرحلة الأولى كل ما تنقله عقول المترجمين من لغات عدة إلى العربية، وفي المرحلة الثانية تنشره بين الناس. أخيرًا نذكر «دار العلم» لصاحبها الوزير البويهي أبو نصر سابور بن أردشير، التي وصفها ياقوت الحموي بقوله: «كانت خزانة الكتب التي أوقفها الوزير أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة ابن عضد الدولة، ولم يكن في الدنيا أحسن كتبًا منها، كانت كلها خطوط الأئمة المعتبرة وأُصولهم المحررة»[34]، يعبّر هذا الولع الفارسي بالكتاب والترجمة والورق عن طبيعة إنسانية متطلعة إلى المعرفة والانفتاح، ثم إلى إثبات الذات وتحقيق التميز في مجتمع متنافس.

كان الخلفاء متعطشين إلى الثقافة الفارسية وإشاراتها العقلية، «يروى أن المأمون أمر معلّم الواثق بالله [وقد سأله عما يعلّمه إياه] أن يعلّمه كتاب الله، جل اسمه، وأن يُقرئه **عهد أردشير**، ويُحفّظه كتاب **كليلة ودمنة**»[35]. إن تنشئة الأمراء والخلفاء على منهاج وتصورات أردشير وكليلة ودمنة، تجعلنا نتوقّع أثر الاشتغال بهذه الكتب والنصوص وما يشبهها تحت سقف دار الحكمة وفي ورّاقة الفضل بن يحيى البرمكي، كما نستطيع هنا أن نتأكد من اتجاه المشروع العباسي الرسمي في تكريس التداخل العربي – الفارسي، وترسيخه بوسائل الدولة وعبر مؤسسات منظّمة في وجدان المجتمع الإسلامي الجديد، فهل يحق لنا أن نقول إنها كانت مؤسسات ترعى صناعة عقل جديد، عقل يتجاوز الحدود ويعانق العالمية والتعددية؟

فتحت مجالس المناظرات والمؤسسات المكمّلة لها الباب واسعًا أمام التداخل العربي – الفارسي، ووضعت قاطرة التداخل العربي – الفارسي العقلي على سكّة رسمية، حيث رعى الخلفاء والولاة بأنفسهم مسار ذلك التداخل، وأشرف بعضهم على تفاصيله الدقيقة حتى وصل صداها إلى مختلف مناحي حياة المجتمع الإسلامي.

(34) شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان، 5 ج (بيروت: دار صادر، 1955)، ج 2، ص 342.

(35) محمد غفراني الخراساني، عبد الله بن المقفع (مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965)، ص 35.

ب- أسماء فارسية خَدمت التداخل العقلي

كانت خدمات الفرس للثقافة الإسلامية كبيرة جدًا ومتنوعة، وكان دورهم في التداخل الثقافي العربي مؤثّرًا، فمعظم العلوم الإسلامية كان وراءه علماء من أبناء فارس، وُلدوا ونشأوا في بيئة إسلامية عربية فارسية. يقول أبو حيّان التوحيدي واصفًا شيخه الفارسي أبو سليمان السجستاني: «أدّقهم نظرًا وأقعرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا، وأظفرهم بالدرر، وأوقفهم على الغرر، مع تقطّع في العبارة، ولكنة ناشئة عن العجمة، وقلّة نظر في الكتب، وفرط استبداد في الخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز»[36].

من تلك الأسماء الفارسية التي قدّمت خدمات شاهدة على مدى التداخل الثقافي العربي - الفارسي في عصرها نذكر: عبد الله بن المقفّع (106-142هـ)، أبا بشر عمرو المعروف بسيبويه (140-180هـ)، أبا نصر الفارابي (260-339هـ)، أبا حيّان التوحيدي (310-414هـ)، أبا علي بن سينا (370-427هـ)، أبا حامد الغزالي الطوسيّ (450-505هـ)، عمر الخيام (422-525هـ).

ارتبط معظم هذه الأسماء إمّا بجدلٍ تاريخي وإمّا بخصوصيات ثقافية محددة. اتُّهم كلٌّ من عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي وأبي علي بن سينا وأبي نصر الفارابي وعمر الخيام بالزندقة والإلحاد، في حين كانت مساهماتهم العلمية والعقلية متميزة جدًا، وشكلت إضافة إلى الحضارة الإسلامية، على الرغم مما سُجّل عليها من اعتراضات. أما أبو حامد الغزالي فاتّهمه الفلاسفة بمحاربة العقل، واتّهمه الفقهاء بالانحراف العقائدي. ملأ هؤلاء فضاء التاريخ الإسلامي بنقاشات ما زالت مستمرة باستمرار أسئلتهم وقضاياهم، فهل كان ضروريًا لمساهمات هؤلاء أن تكون بهذا الحجم من التأثير؟ هل هناك من ارتباط بين أصولهم الفارسية وطبيعة مساهماتهم أم أن المساهمين من العلماء الفرس ليسوا كلهم مثل هؤلاء؟ وهل الذي وصلنا وبرز في الصورة هو الأكثر إثارة للجدل والنقاش فحسب؟ هل تورّط تاريخ الفكر الإسلامي في مأزق الانحياز أم أنه كان خاضعًا لأيديولوجيات وأهواء تسوقه نحو أهداف معينة؟

---

(36) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ وأحمد الزين، 3 ج في 2 مج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج 1، ص 33.

أسئلة كثيرة يفرضها علينا هذا المقام، لكنه لا يتسع للإجابة عنها. وفي المقابل، نتناول في ما سيأتي شخصيات فارسية كانت لها أدوار مؤثّرة في التداخل العقلي العربي - الفارسي، وخلّفت أعمالها معالم حاسمة في ذلك التداخل الذي عرفته المرحلة التي نحن بصددها، نقصد هنا عبد الله بن المقفّع وأبا حيّان التوحيدي.

1- عبد الله بن المقفّع

قد يثير تناول دور عبد الله بن المقفّع ضمن محور المجال العقلي التساؤل: أليس ابن المقفّع كاتبًا؟ أليس مكانه هو المجال الأدبي واللغوي؟ لذلك أوضِح بدايةً أن هذا الاختيار جاء بعد تأمّل دور الرجل وتأثيره المبكّر في مسار العقل العربي الإسلامي، ذلك أنه استفاد من أقصى قدرات اللغة والبلاغة ليترك بصمته العقلية في الحضارة العربية الإسلامية.

تثير شخصية الرجل في ذهن قارئ آثارها الكثير من الأسئلة، وربما التعجب من الغموض الذي يلفّها، والروايات المتضاربة بشأنها، إضافة إلى المواقف والشهادات المتناقضة بحقها. تجد صورة الزنديق الملحد الذي عمل جاهدًا لإفساد عقائد الناس وتدمير بنيان المجتمع، وتجد صورة المصلح الاجتماعي، والحكيم السياسي المعارض لتوجّهات الخليفة وعسف ولاته وعمّاله، وتصطدم بصورة الكاتب والمثقف الفارسي الذي سرّب إلى الثقافة العربية الإسلامية مفهوم طاعة الحاكم المستبدّ، فمهّد لقيام دولة ثقافية شعارها الاستسلام للمستبدين، والتعبّد بطاعتهم واتباعهم، وتحار كيف توفّق بين هذه الصور كلها. وثمة روايات من معاصريه أو ممن جاءوا بعده تقول عكس ذلك تمامًا، فتقدّم لك ابن المقفّع المؤمن الورع، العالم النزيه ذا الأخلاق الكريمة! وتزداد حيرتك عندما تنظر في كتب ابن المقفّع، فتجدها هي الأخرى غير منسجمة ومليئة بالتناقضات، فهل نستطيع أن نغربل هذا الركام كله من الروايات والأخبار والنصوص؟ وهل نستطيع أن نناقش تلك المواقف والأحكام كلها؟ لا أعتقد أن هذا المقام يسمح بكل ذلك، لكننا، انسجامًا مع فرضيات هذا الكتاب وأهداف هذا المبحث، سنقف مع ابن المقفّع لحظات باعتباره مثقفًا فارسيًا، كان له دور غاية في الحساسية ضمن مرحلة مبكّرة من التاريخ العربي الإسلامي، الأمر الذي أهّله ليترك بصمة

مشهودة في العقل العربي، مؤثّرًا بعمق في صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

كان ابن داذويه المقفّع مانويًا[37]، اشتغل في ديوان الحجاج بن يوسف الثقفي، وكان حريصًا على تعليم ابنه عبد الله الذي أسلم متأخرًا (قرابة عام 135هـ)، ثم دخل بدوره دواوين الدولة الأموية في عهد الخليفة الأموي مروان بن محمد (72-132هـ)، وهو في الثانية والعشرين من عمره. عاصر مؤامرات الأمويين واضطراباتهم إلى أن سقط حكمهم، فجاء عهد العباسيين، ليعمل ابن المقفّع في ديوان عيسى بن علي والي الأهواز وعمّ الخليفة أبي العباس في عام 132هـ[38].

كان صديقًا لعبد الحميد الكاتب، استفاد من مهاراته وخبرته في الكتابة، وعاش، عن قرب، مأساة قتله على أيدي العباسيين في عام 132هـ، فتركت هذه التجربة وغيرها أثرها في تفكيره؛ لهذا حصر اتصاله في عهد الدولة العباسية بأعمام الخليفة، ولا سيما عيسى بن علي ثم أخيه سليمان، ولم يطمح يومًا إلى أن يصبح كاتب الخليفة أبي جعفر، لكن وجوده قريبًا من شعاع السلطة كان سببًا في نهاية حياته بشكل فظيع في عام 142هـ إذ قتله أحد ولاة الخليفة أبي جعفر عندما اكتشف أن ابن المقفّع كان وراء كتابة التزام بالأمان لمصلحة عبد الله بن علي (عم الخليفة المعارض)، فلمّا قدّم إليه نصًّا لتوقيعه، وجد أنه كُتب بلغة دقيقة جامعة مانعة، تسدّ عليه أي مدخل للتراجع والغدر.

لم يكن نص الأمان سوى الشجرة التي تخفي الغابة في حدث قتل ابن المقفّع، بل كانت هناك أسباب أخرى، منها ما يتصل بعداوات شخصية لكتّاب منافسين، ومنها ما يرجع إلى كتاباته التي تشي بموقف سياسي واضح من الخلافة العباسية، خصوصًا في ترجماته من الفارسية القديمة، مثل كتاب كليلة ودمنة الذي ترجمه في عام 132هـ، ثم جاءت مؤلفاته الأخرى الأدب

(37) أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، 4 ج في 2 مج، ط 4 (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975)، ج 1، ص 245.

(38) أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **كتاب الفهرست** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006)، ص 132.

الصغير والأدب الكبير ورسالة الصحابة؛ فجعلت فكرة إصلاح المجتمع حاضرة في آثار الرجل بقوة. يقول ابن المقفّع: «من نصّب نفسه للناس إمامًا في الدين فعليه أن يبدأ بتعليم نفسه وتقويمها في السيْرة والطعْمة والرأي واللفظ والأَخدان، فيكون تعليمه بسيرته أبلغ منٍ تعليمه بلسانه (...) ومعلّم نفسه ومؤدبُّها أحق بالإجلال والتفضيل من مُعلِّم الناس ومؤدبهم»[39]. قال عنه شوقي ضيف: «وكان ذهنه من الخصب، بحيث يستنبط كثيرًا من الآراء والأفكار، وخاصة ما يتصل بالإصلاح الاجتماعي والسياسي»[40].

هناك آراء أخرى اتهمت ابن المقفع بالنقيض من ذلك، مثل تأسيسه ثقافة الطاعة والاستسلام للحاكم، وتبنّيه العقيدة المانوية، ونشره الزندقة، وإخفائه العداء للعرب، وكان الدليل الأكبر ضدّه ترجماته الآثار القديمة الهندية والفارسية واليونانية من لغته الفهلوية في أول شبابه، مثل كتاب مردك. جاء في مروج المسعوديّ: «أمعن [المهدي] في قتل الملحدين والمداهنين عن الدين لظهورهم في أيامه، وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرقيون، مما نقله عبد الله بن المقفّع وغيره، وترجم من الفارسية والفهلوية إلى العربية»[41]. ومما قوّى هذا التوجه ما رُوِي عنه من مصاحبته بعض الشخصيات المتهمة بالمجون والزندقة، مثل يحيى بن زياد وصالح بن عبد القدّوس وعلي بن الخليل وبشّار بن برد... وغيرهم[42].

حاول ابن خلكان أن يُنصف ابن المقفع، فقال عنه: «وكان ابن المقفع مع فضله يُتَّهم بالزندقة»[43]، ثم أضاف: «قال الأصمعي: صنّف ابن المقفع المصنفات الحسان منها الدرة اليتيمة التي لم يُصنِّف في فنها مثلها؛ وقال

(39) عبد الله بن المقفّع، الأدب الصغير والأدب الكبير، قرأه وراجعه وعلّق عليه أحمد الطباع (دمشق: دار الكوثر، 2008)، ص 29.

(40) شوقي ضيف، العصر العباسي الأول، ط 6، تاريخ الأدب العربي (القاهرة: دار المعارف، 1976)، ص 520.

(41) المسعودي، مروج الذهب، ج 4، ص 251.

(42) علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني (بيروت: دار العودة، [د. ت.])، ج 13، ص 279.

(43) شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، إعداد إبراهيم شمس الدين، تحقيق يوسف علي الطويل ومريم قاسم طويل، 6 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 128.

الأصمعي: قيل لابن المقفع: من أدَّبك؟ فقال: نفسي، إذا رأيت من غيري حسنًا أتيتُه وإن رأيت قبيحًا أبيته. واجتمع ابن المقفع بالخليل بن أحمد صاحب العروض، فلما افترقا قيل للخليل: كيف رأيته؟ فقال: علمه أكثر من عقله، وقيل لابن المقفع: كيف رأيت الخليل؟ فقال: عقله أكثر من علمه»[44].

امتد الجدل والنقاش في شخصية ابن المقفّع ودوره إلى زمننا، وخاض فيه كثيرون بحسب قدرتهم ورؤيتهم وكان محمد عابد الجابري - كما أشرنا سالفًا - أبرز هؤلاء، لأن الرجل تناول ابن المقفّع ضمن مشروعه الفكري في نقد العقل العربي، فكان موقع ابن المقفّع ضمن كتاب **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، وبالتحديد في سياق تأثير الموروث الفارسي في تشكيل القيم الأخلاقية العربية، أو كما سمّاها الجابري «أخلاق الطاعة». اتّسم تناول الجابري - كعادته - بالمنهجية العلمية الصارمة، وفي اعتقادي تُعدّ دراسة الجابري لابن المقفّع من أعمق ما وجدته في بابها، فهي تؤكد دور ابن المقفّع في تعميق التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وتعطيه في الوقت نفسه تقويمًا سلبيًا، لأنه أسس قيم الاستسلام، ودفع العقل العربي إلى الاستقالة من الفضاء العام. يقول الجابري عن ابن المقفّع: «كان أكبر ناشر ومروّج للقيم الكسروية وأيديولوجيا الطاعة، في الساحة الثقافية العربية الإسلامية، وإنه كان من أكبر المصادر التي نقل عنها المؤلفون في الآداب السلطانية والنوادر والأخبار، تلك القيم والأيديولوجيا، حتى جعلوا منها قيمًا أخلاقية ودينية تكاد تعلو على أي قيم أخرى»[45].

عبد الله بن المقفّع في نظر الجابري ليس كاتبًا ومثقفًا سلطانيًا فحسب، بل هو مُشَرِّعٌ للدولة الكسروية في الإسلام، ومؤسس لنظام قيمي لا يزال قائمًا في بنية العقل العربي. ولم يستبعد الجابري أن يكون ابن المقفّع متآمرًا على الدولة العربية الإسلامية ومشروعها الحضاري[46]. وكي يثبت ما ذهب

(44) ابن خلكان، ج 2، ص 128.

(45) محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص 171.

(46) الجابري، **العقل الأخلاقي**، ص 193.

إليه، حلّل مجموعة من نصوص ابن المقفّع من ضمن ثلاثة موضوعات يرى أنها تشكّل أساس «الآداب السلطانية» في مشروع ابن المقّفع، وهي: طاعة السلطان وأخلاق السلطان وأخلاق الكاتب.

كشف الجابري في ختام تحليله جانبًا من القدرات العقلية الكبيرة التي تميز بها ابن المقفع، خصوصًا تلك المهارات الخطابية التي استطاع بوساطتها أن يعفي نفسه من ذكر مرجعياته العربية والفارسية، وهو ما فسّره الجابري بكونه وسيلة ابن المقفّع «للسكوت عن المرجعيات العربية والإسلامية»[47]. ورأى الجابري أن «هذا السكوت المضاعف قد أضفى على نصوص ابن المقفّع طابع المطلق»[48]، وهو الهدف الذي يسعى إليه كل كاتب سلطاني، أي عندما ينجح في شرعنة الاستبداد لغويًا وبلاغيًا. هكذا يبدو تقويم الجابري لدور ابن المقفّع في عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

كان ابن المقفّع شابًا ذكيًا وطموحًا، وتُذكر رواية أخرى عنه وعن الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت 170هـ) الذي لمّا سئل عنه قال: «ما شئتَ من علم وأدب إلا أن عقله وعلمه أكثر»[49]. وقال عنه محمد بن سلام: «سمعت مشايخنا يقولون: لم يكن للعرب بعد الصحابة أذكى من الخليل بن أحمد ولا أجمع، ولا كان من العجم أذكى من ابن المقفّع ولا أجمع»[50]. اقترب من السلطة، وهو شاب يافع، قادمًا من بيئة فارسية تعاني ظلم الولاة وتسعى إلى مناخ ثقافي تعددي. فمن عادة المثقّف المحروم أن يثبت ذاته ويستشرف توجهات عصره، ومزاج مجتمعه.

من الصعب أن نصل إلى خلاصات وأحكام دقيقة بخصوص الرجل، أمام ما نراه من تناقضات في المواقف من شخصيته، وفي مضامين الكتب المنسوبة إليه، إلا أن الثابت الذي يُجمع عليه معظم الباحثين والدارسين

(47) الجابري، العقل الأخلاقي، ص 195.

(48) الجابري، العقل الأخلاقي، ص 195.

(49) الجابري، العقل الأخلاقي، ص 151.

(50) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، 2 ج (بيروت: المكتبة العصرية، 1986)، ج 2، ص 401.

هو أن عبد الله بن المقفّع كان بحق نموذجًا للشخصية الفارسية الفاعلة في حقل التداخل الثقافي العربي - الفارسي. وتبرز قيمة تأثيره في قدرته على تعميق مشروع صديقه عبد الحميد الكاتب في صناعة قيم عقلية جديدة لمجتمع جديد، انطلاقًا من اللغة والبيان، لأن الرجل أحدث صورة جديدة للخطاب العربي بوساطة سلاح «الترسل». يقول ابن المقفّع عن عمله في مقدّمة كتابه **الأدب الصغير**: «قد وضعت في هذا الكتاب من كلام الناس المحفوظ حروفًا، فيها عونٌ على عمارة القلوب وصقالها وتجلية أبصارها، وإحياءٌ للتفكير، وإقامةٌ للتدبير، ودليلٌ على محامد الأمور ومكارم الأخلاق»[51].

كانت أهداف ابن المقفع واضحة، فهي تهمّ «القلوب» و«الأبصار» و«التفكير»، ونجح بالفعل في الوصول إليها عندما نجح في اختيار وسيلته، أقصد اللغة والبيان. يقول حسين جمعة عن منجزات عبد الله بن المقفّع: «تمسّك بالإيجاز، لكنه أخذ يميل إلى الإطناب، وإن كان يرى أن البلاغة فيهما تقتضي مناسبة الموضوع والحال، لأن الإطناب يتفق مع الجملة المرسلة القائمة على تعالق جمل قصيرة، وهذا أثر فارسي خالص، على حين احتفظ بصورة الجملة العربية القائمة على التوازن والتقسيم، والتفريع والتتبيع الذي حل محلّ السجع والازدواج، وتمسّك بالدقة والتلاؤم بين المعاني والألفاظ، وبين المعاني والمقام الذي تصلح له»[52]. إن تحقق ذلك «الأثر الفارسي الخالص» في عمق الكينونة العربية (اللغة)، هو عين ما نقصده بالتداخل الثقافي، حيث يلتقي العنصران لينتج منهما عنصر ثالث جديد.

يبدو المنجز التداخلي عند ابن المقفّع في كتبه متعدد الاتجاهات، مسّ شكل اللغة ومضمونها وفضاءها التصوري، ولا سيما في كليلة ودمنة، إذ كسب ابن المقفّع كل رهاناته مرة واحدة، بما فيها الرهان السياسي. يقول جورج غريب: «استطاع ابن المقفّع أن يجعل لذاته طابعًا خاصًا، من الناحيتين الفكرية والتعبيرية، فمن حيث الأولى، هو أول من طلع على العرب بهذا

---

(51) ابن المقفّع، ص 7.

(52) حسين علي جمعة، ابن المقفع بين حضارتين: قراءة فكرية نقدية وأدبية (دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2003)، ص 151.

النهـج مـن الأدب، الرامي إلى إصلاح المجتمع بسياسـته وأخلاقه على أفواه الحيوانـات غيـر الناطقة (...) ومن حيث الثانية، هـو أيضًا أول من غيّر وجه البلاغة المتّبعة حتى عهده، ينقلها من الغرابة في اللفظة والتركيب إلى السهولة فيهما»[53].

إن تجربة ابن المقفّع العقلية التأسيسـية في التداخل العربي - الفارسـي تقتضـي منا الكثير من التأمل والتأني، خصوصًا حين نصادف بعض النصوص التـي تُظهـر أبعادًا أخرى من شـخصية الرجل، لذلك سـأضطر هنـا إلى إيراد هذا النص الطويل الذي يقدّم لنا شـخصية الرجل باعتباره فاعلًا في التداخل الثقافي الاجتماعي، يقول النص: «روى أبو العيناء الهاشمي عن القَحْذَمي عن شـبيب بن شـيبة قـال: كنا وقوفًـا بالمِرْبَـد - وكان المربد مألف الأشـراف - إذ أقبل ابن المقفّع فبششـنا به، وبدأناه بالسـلام، فردَّ علينا السـلام، ثم قال: لـو ملتم إلى دار نَيْروز، وظلها الظليل، وسـورها المديد، ونسـيمها العجيب، فعَوَّدتـم أبدانكـم تمهيـد الأرض، وأرحتم دوابّكم من جهـد الثقل، فإن الذي تطلبونـه لن تُفاتوه، ومهما قضى الله لكم من شـيء تنالـوه، فقبلنا وملنا، فلما اسـتقر بنـا المكان قال لنـا: أي الأمم أعقـل؟ فنظر بعضنا إلى بعـض، فقلنا: لعله أراد أصله فارس، قلنا: فارس. فقال: ليسوا بذلك؛ إنهم ملكوا كثيرًا من الأرض، ووجدوا عظيمًا من الملك؛ وغلبوا على كثير من الخَلْق، ولبث فيهم عقـد الأمر، فما اسـتنبطوا شـيئًا بعقولهـم، ولا ابتدعوا باقي حكم بنفوسـهم؛ قلنـا: فالروم، قال: أصحاب صنعة، قلنـا: فالصين، قال: أصحاب طُرْفة؛ قلنا: الهند، قال: أصحاب فلسـفة، قلنا: فالسودان، قال: شَرُّ خلق الله؛ قلنا: الترك، قال: كلاب ضالة؛ قلنا: الخزر، قال: بَقَرٌ سائمة؛ قلنا: فقل، قال: العرب. قال (أي شـبيب): فضحكنـا. قال (أي ابن المقفّـع) أمَا إني مـا أردت موافقتكم؛ ولكـن إذا فاتني حظي من النسـبة فـلا يفوتني حظي مـن المعرفة. إن العرب حكمت على غير مثال مُثِّل لها، ولا آثارٍ أُثِرت، أصحاب إبل وغنم، وسكان شَـعَر وأَدَم؛ يجـود أحدهـم بقوّتـه، ويتفضّل بمجهوده، ويشـارك في ميسـوره ومعسـوره، ويصف الشـيء بعقله فيكون قدوةً، ويفعله فيصير حجّةً، ويُحسِّـن

(53) جـورج غريـب، عبد الله بن المقفع: دراسـة في الأدب والتاريخ، ط 2، الموسـوع في الأدب العربي؛ 1 (بيروت: دار الثقافة، 1971)، ص 79.

ما شاء فيحسُن ويُقبّح ما شاء فيقبُح. أدَّبتهم أنفُسهم، ورفعتهم هممُهم، وأَعْلتهم قلوبهم وألسنتُهم، فلم يزل حِبَاء الله فيهم وحباؤهم في أنفسهم حتى رفع الله لهم الفخر، وبلغ بهم أشرف الذكر، ختم لهم بملكهم الدنيا على الدهر، وافتتح دينه وخلافته بهم إلى الحشر، على الخير فيهم ولهم. فقال تعالى: ﴿... إِنَّ الأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[54] فمن وضع حقّهم خَسِر، ومن أنكر فضلهم خُصِم، ودَفْع الحقّ باللسان أكبت للجنان»[55].

يُبين هذا النص دورًا اجتماعيًا تداخليًا لابن المقفّع، فهو يقصد المربد، السوق الثقافيّة الشاملَة في المجتمع العربي الصحراوي، لكن ليس بغرض الإعجاب، ربما لأنه كان مضطرًّا إلى شراء بضاعة وتعلّم معرفة، وفي قلبه صورة «دار نيروز» الفارسية بظلها ورفاهيتها، ثم يفضّل ذكاء العرب على غيرهم، على الرغم من أن مكانة الفرس محفوظة، بما لها من «ملكوا كثيرًا من الأرض، ووجدوا عظيمًا من الملك، وغلبوا على كثير من الخَلْق، ولبث فيهم عقد الأمر»، لكنهم ما «استنبطوا شيئًا بعقولهم، ولا ابتدعوا باقي حكم بنفوسهم». هل نستطيع فهم ميول ابن المقفّع من هذه الكلمات؟ هل متلازمة (الملك والعقل) مسيطرة على فكره؟ هل هي ميزة مشروع فكري سياسي كان يؤمن به؟ هل كان يرى أن الإسلام لن يستقيم له أمر من دون الفرس؟ هل كان يعتقد بأن كسب العرب المعنوي لن يكتمل من غير دور أساس للفرس فيه؟ وأخيرًا هل خطاب ابن المقفّع في هذا النص هو خطابه نفسه عندما يكون قريبًا من صنّاع القرار في البلاط الأموي؟

لا يمكننا أن نحاكم ابن المقفّع على دوره المؤثّر في التداخل الثقافي العربي – الفارسي، لكننا نجزم أيضًا بأن ابن المقفّع في قلب الفضاء العربي ليس بتاتًا تلك الشخصية الفارسية النقية التي لم تمتزج بالعرب ولم تتأثر

(54) القرآن الكريم، «سورة الأعراف،» الآية 128.

(55) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم إسماعيل الإبياري، 7 ج، ط 3 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965)، ج 3، ص 324–325.

بهم، فمن مقتضيات التداخل الأخذ والعطاء. إنه في النهاية تفاعل بين طرفين، ولن تستطيع حضارة أن تكون إنسانية إذا لم تقبل باختلاف الآخر، بل بحقه في التفاعل والأخذ والعطاء والإبداع. إنه سوق منافسة حضارية مفتوحة. وأكد لنا عبد الله بن المقفّع أنه كان سوقًا تنافسية بكامل معناها، تنافس بين رؤوس الأموال الثقافية والذهنية، نجحت الحضارة العربية الإسلامية في تنظيمه بنزاهة وعدالة، حيث استطاع شاب فقير من قرية فارسية نائية أن يجد طريقه إلى ديوان الخلافة، ومنها إلى عمق العقل العربي.

2- أبو حيّان التوحيدي

عاش أبو حيّان التوحيدي في ظل حكم أسرة فارسية هي بنو بويه في العراق وجنوب فارس، في عصر اضطراب الخلافة العباسية وضعفها، وهو الوضع الذي لم يؤثّر في الرقي الثقافي والحضاري.

ليست هناك معطيات دقيقة عن أصل أبي حيّان التوحيدي ونسبه، لذلك يُرجّح كثيرًا أنه غير عربي، وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بدويّ في مقدّمة تحقيقه كتاب التوحيدي **الإشارات الإلهية**، فنسبه إلى الموالي الذين اختلطت دماؤهم، فغلب عليها العرق الفارسي[56].

يُصنَّف التوحيدي بين المثقفين الموسوعيين، لأنه تلقّى مختلف العلوم العقلية والنقلية على أيدي علماء ينتمون إلى مذاهب دينية وفكرية مختلفة، لكن غلب على تكوينه البعد العقلي الكلامي. دَرَسَ الفلسفة والمنطق على يَدَيْ أبي زكريا يحيى بن عدي النصراني، وأبي سليمان محمد بن نهرام السجستاني، وهما من تلامذة الفارابي الذي جعل الأخلاق أساسًا للسلوك، ونادى بنقاء النفس متأثّرًا بالتصوف والزهد من جهة، وبفلسفة الحكيمين أفلاطون وأرسطو من جهة أخرى[57].

التوحيدي من الأسماء المتّهمة تاريخيًا بالإلحاد والزندقة، لكن الآراء

---

(56) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **الإشارات الإلهية**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار القلم، 1981)، ص 6.

(57) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، **الصداقة والصديق**، تحقيق إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار طلاس، 1981)، ص 17.

اختلفت في ذلك، ولمن يُطالع آثاره أن يفهم دوافع الجميع، خصوصًا عندما تختلف زوايا التقدير لمقالات وآراء غاية في الدقة والعمق.

انعكست بيئة التوحيدي المنفتحة على المسارات كلها في مؤلفاته، كما كان لتجربته الشخصية المريرة أثر في تساؤلاته ومعالجاته الكلامية. وكان جهده العقلي نموذجًا بارزًا للتداخل الثقافي في تلك المرحلة. قال في مقدمة كتابه **البصائر والذخائر**: «حوى من الذهن لواقحه، ومن العقل قرائحه، ومن العلم غنائمه (...) ومن التجربة أعيانها، ومن الأمم ودائعها، ومن الحكمة فرائدها، ومن الأخلاق محاسنها، ومن العرب بيانها، ومن الفرس سياستها، ومن اليونان دقائقها»[58].

تميزت الممارسة العقلية عند التوحيدي بالسؤال والإشارة التي ترقى إلى مستوى الجواب، وهو بذلك كله يمهد البيئة الملائمة للبحث العلمي الذي يسترشد بعلامات الاستفهام الفلسفية، ويهدف إلى تحريك السكون وغربلة المتوارث، وفتح آفاق جديدة للمعرفة[59].

انشغل التوحيدي في أسئلته الفلسفية بالإنسان، ماهيته وهويته، فكتب **الصداقة والصديق**، وحاور ابن مسكويه في **الهوامل والشوامل**، وكان موضوعهما جوهر الإنسان وحقيقة العلاقات الاجتماعية، ما يدلّ على تأثُّر الرجل بالمناخ الاجتماعي المختلط، حيث تكون ضريبة التداخل الثقافي باهظة في الطبقات الدنيا من المجتمع، خصوصًا إذا كان دافِعُها مثقفًا وفيلسوفًا مثل التوحيدي، يقول: «وأنت لم تجد من نفسك وهي أخصّ الأشياء بك - مساعدة لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك وهي أقرب الأمور إليك - موافقة لهواك، فكيف تلتمسها من غيرك»[60]. كان فقيرًا مغمور النسب، ومن المحتمل جدًّا أن الأقدار اضطرته إلى مكابدة

(58) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 3، ص 12.

(59) حامد طاهر، «فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي،» **فصول**، السنة 14، العدد 4 (شتاء 1996)، ص 140.

(60) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي وأبو علي أحمد بن محمد مسكويه، **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**، نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، أشرف عليه أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951)، ص 2-3.

أسئلة التمييز العرقي والتفاضلات الاجتماعية في أماكن وأزمنة مختلفة من عمره.

من ملامح التداخل الثقافي العربي - الفارسي في منهج التوحيدي العقلي تأكيدُه البعدَ الإنساني للحكمة، يقول في **الإمتاع والمؤانسة**: «ومن جحد بلاغة العرب وجولانها كل مجال، وتميّزها باللسان، فقد كابر، ومن أنكر تقدّم يونان في إثارة المعاني من أماكنها، وإقامة الصناعات بأسرها، وبحثها عن العالم الأعلى والأوسط فقد بهت، ومن دفع مزية الفرس في سياستها وتدبيراتها، وترتيب الخاصة والعامة بحقّ ما لها وعليها، فقد عاند (...) فليس من شخص وإن كان زريًا قميئًا إلا وفيه سر كامن لا يشركه فيه أحد»[61].

تبدو عقلانية التوحيدي واضحة في إيمانه بالتعدد والاختلاف. أورد في الليلة الثامنة من **الإمتاع والمؤانسة** قول أستاذه السيرافي: «الاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة لأن الناس على فطر كثيرة، عادات حسنة ومذمومة (...) فلا بد من الاختلاف في كل ما يُختار ويُجتنب، ولا يجوز في الحكمة أن يقع الاتفاق»[62]. ومما عُرف عنه أنه عاش وسط العامة، قريبًا من نبضهم، مشاركًا إيّاهم في همومهم، مستزيدًا من فرص الحكمة التي يجدها بينهم، يقول: «اعلم أن في الناس حكمة، وأن مجالستهم تجلو بعض الظلمة، فاحتملهم على المخالفة وتمويه المصادقة، واقتبس منهم المحاسن، وتجافَ عن المساوئ»[63].

انسجامًا مع ما سبق أراد التوحيدي لنظرته النقدية وخصوماته أن تكون متعالية عن التمييز العنصري والعرقي الذي عاناه كثيرًا، ففي كتابه **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد** الذي تهجّم فيه على الوزيرين ابن العميد والصاحب بن عبّاد، كان ابن عبّاد حريصًا على عدم الطعن في أصلهما الفارسي، واكتفى بنعتهما بأقدح النعوت، ردًّا منه على ما

(61) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 1، ص 212-213.

(62) أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، ج 3، ص 187.

(63) أبو حيان التوحيدي، **الصداقة**، ص 344.

لحقه منهما من تحقير وإهانة بالغة[64]. ونجد هذه النظرة الإيجابية والمتوازنة للآخر، خصوصًا الفارسي، في موقف التوحيدي أيضًا من الوزير البويهي ابن سعدان، والوزير خالد بن برمك. ومن مظاهر المساهمة العقلية المتداخلة للرّجل استفادته المكثفة من الحكم والنصائح الفارسية المأثورة؛ ففي كتابه **الصداقة والصديق** أورد رسالة صداقة جاء فيها: «غير أني أحيا بالتذكر والرجاء مدى النأي إلى اللقاء، وأجد عقلي بما أفدت منك متقوّتًا زمنًا طويلًا، كقول أنوشروان: قوّت العقول الحِكم، وقوّت الأجساد المطعم»[65]. كما ترددت أقوال الوزير الفارسي الحكيم بزرجمهر في مؤلفاته، يقول: «عاملوا أحرار الناس بمحض المودّة، والعامة بالرغبة والرهبة، وسوسوا السفلة بالمحاور [الخشبة] صراحًا»[66].

دفع أبو حيّان التوحيدي بعجلة التداخل العربي - الفارسي من موقع السؤال الفلسفي والرؤية العقلانية العميقة، ووظّف طاقته ومهاراته الفكرية لتجاوز عقبات التداخل بين الطرفين، خصوصًا عندما عبّر عن أفقه الإنساني الجامع، متعاليًا على التمييز العنصري والعرقي ضد الطرف الفارسي، بل وظّف الحكمة الفارسية، وكثّف خطاب المشترك الثقافي التعددي الجامع.

إن هذه المشاركة العقلية المتداخلة عند التوحيدي تجعلنا نستنتج ثلاث خلاصات أساسية:

- كان العصر يعيش حالة رقي علمي وانفتاح حضاري وتمازج كبير، ما رفع من مخاطر التمييز العرقي ضد العقول غير العربية أو غير المندمجة في فلك السلطة الحاكمة.

- شعر التوحيدي بمسؤولية بناء المجتمع التعددي وحماية المشترك الثقافي وتكريس قيمة الذات الإنسانية كأصل جامع.

(64) علي بن محمد بن العباس أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين: **أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**، عني بتصحيحه إبراهيم الكيلاني (دمشق: دار الفكر، 1961)، ص 74.

(65) أبو حيان التوحيدي، **الصداقة**، ص 135.

(66) أبو حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، ج 1، ص 24.

- إن آراء التوحيدي وجهده، وما صدر ضده من تهم وتخطئة، تدلّ كلّها على مزايا التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وآثاره الإيجابية في رفع قدرة الفضاء الإسلامي على استيعاب الآخر المختلف عرقيًا ولغويًا ودينيًا وفكريًا.

3- أبو علي بن سينا

تقدّم مساهمة أبي علي بن سينا نموذجًا للنضج في صيرورة التداخل العربي - الفارسي، ومثل سابقيه عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي، لم يخرج ابن سينا عن صورة الفاعل الثقافي الفارسي في الحضارة الإسلامية، فهو ينحدر من قرية نائية في منطقة بخارى، ومن وسط أسري متشبع بالعقيدة الباطنية[67]. درس الفلسفة والمنطق مبكّرًا، واطّلع على أهم مصادر مختلف العلوم، ما أهّله ليكون عالمًا مشاركًا في أكثر من فرع معرفي، ومثل صاحبيه أيضًا اتُّهم بالزندقة والكفر، وأثار عطاؤه ودوره المعرفي جدالات متضاربة بين مؤيدين ومهاجمين، واستمر النقاش في شأنه إلى اليوم. وإذا كان أثر ابن المقفّع الممتد في الزمن هو كتاب **كليلة ودمنة**، فإن أثر ابن سينا المؤثّر هو كتابه **القانون في الطبّ**.

تميز ابن سينا عن ابن المقفّع والتوحيدي بأنه عاش في ظل دولة أسست الثقافة الفارسية هي الدولة السامانية[68]، وتعتبر الدولة الفارسية الثالثة التي أقامها الفرس بعد الإسلام في ظل الخلافة العباسية، وجاءت بعد دولتين سابقتين: الطاهرية والصفارية. ويصنَّف السامانيون ضمن الأبطال القوميين في التاريخ الفارسي المعاصر، ففي عهدهم ظهرت اللغة الفارسية الدرية[69] التي

(67) كان والده وأخوه يستقبلان مجالس الإسماعيلية في بيت الأسرة، لكن ابن سينا لم يقبل هذا المذهب بحسب ما جاء في سيرته التي رواها تلميذه أبو عبيد الجوجزاني، ونقلها ابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء.

(68) حكمت الدولة السامانية خراسان وبلاد ما وراء النهر في الفترة 266-389هـ وعاصمتها بخارى، كانت من أهم المراكز الحضارية في العالم الإسلامي. إضافة إلى سمرقند وبلخ.

(69) تختلف كثيرًا عن الفارسية الفهلوية التي كانت رائجة قبل الإسلام، وتتميز بمزجها بين العربية والفارسية، وكتابتها بالحروف العربية، وتختلف في بعض جوانبها وتركيباتها عن اللغة الفارسية الجديدة المستعملة اليوم في إيران.

دُوّن بها الكثير من العلوم والآداب الإسلامية. وفي عهدهم أيضًا رُدّ الاعتبار إلى المثقفين والأدباء الفرس، فبرز منهم أبو عبد الله الرودكي وأبو منصور الدقيقي وأبو القاسم الفردوسيّ، وكان ابن سينا من نتاج ذلك التحول الثقافي الجديد الذي أشاعه السامانيون.

برز دور ابن سينا في صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي عندما نجح في جعل بلاد فارس مركزًا للفلسفة والطبّ ينافس العراق[70]، وعمّق بذلك استقلالية الشخصية الفارسية عن مركز الخلافة، خصوصًا أن هذه الأخيرة كانت تَعرف حالة اضطراب وضعف شديدين في عهود الخلفاء الطائع والقادر والقائم... وغيرهم، حتى أقيمت فيها دويلات متناحرة في ما بينها.

لم تؤثّر الأحوال السياسية المنهارة في أطراف الخلافة العباسية في مشروع ابن سينا العلمي، وربما كان امتناع ابن سينا عن زيارة بغداد عاصمة الخلافة المضطربة تعبيرًا عن رفضه ربط طموحاته المعرفية بالسلطة العربية وتناقضاتها[71]. وفي نصّ أورده معاصره عبد الكريم القشيري (376هـ - 465هـ)، نرى بوضوح اللون الغالب على الحياة الثقافية التي كان ابن سينا يقلّب فيها وجوه أسئلته، لون يبدو فيه أرباب الملكات منشغلين بسؤال الحقيقة ونوازع النفس. يقول القشيري: «... لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادّعوا أنهم تحرروا عن رقّ الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال»[72].

سلك ابن سينا طريقه وسط التناقضات التي ملأت زمانه، مستفيدًا من فرصه التاريخية في تعميق معرفته. يحكي ابن سينا عن نفسه قائلًا: «كان سلطان بخارى في ذلك الوقت نوح بن منصور، واتفق له مرض أثلج الأطباء فيه، وكان اسمي اشتهر بينهم بالتوفر على القراءة، فأجروا ذكري بين يديه

---

(70) المطهري، ص 424.

(71) يؤكد مرتضى المطهري في كتابه **الإسلام وإيران** أن ابن سينا لم يزر بغداد، ولم أقف على ما ينفي هذا الادعاء، خصوصًا أن ترجمة الرجل لا تشير من قريب أو بعيد إلى زيارته مركز الخلافة حينئذ.

(72) عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري، **الرسالة القشيرية في علم التصوف**، تحقيق أحمد عناية ومحمد الإسكندراني (بيروت: دار الكتاب العربي، 2005)، ص 2-3.

وسألوه إحضاري، فحضرت وشاركتهم في مداواته وتوسّمت بخدمته فسألته يومًا الأذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها وقراءة ما فيها من كتب الطب (...) فقرأت تلك الكتب وظفرت بفوائدها، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه، فلمّا بلغت ثماني عشرة سنة من عمري، فرغت من هذه العلوم كلها، وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج»[73].

اغتنم ابن سينا فرصته كاملة، واستفاد من إمكانات الدولة السامانية العلمية التي حرصت على أن تبقى علاقتها بالعاصمة بغداد مستقرة، وهو بالفعل ما جعل الأمراء ينجحون في تأسيس مثل هذه المكتبة الشاملة. إنها رغبة حقيقية في الاستقلال الثقافي وبناء مجتمع معرفي فارسي؛ وهو ما صادف استعدادات ابن سينا الفطرية للتعلم والإبداع.

بلغت مصنّفات ابن سينا التي وصلت إلينا ما يقارب ثلاثين كتابًا، منها ما كتبه بالفارسية مثل كتاب **دانشنامه علائي**، واثنتين وعشرين قطعة من الشعر الفارسي[74]، وما يقارب من خمسة وعشرين كتابًا آخر يحتاج إلى الإثبات العلمي التاريخي من حيث التأليف.

أثارت انشغالات ابن سينا الفلسفية والمنطقية نقاشًا كبيرًا، خصوصًا بعد رحيله، إذ كان صاحب مشروع عقلي ورسالة ثقافية، لذلك وجد في عصره من عارضه وضيّق عليه. يصف تلك الحال بقوله: «فقد بُلينا برفقة، منهم عاري الفهم كأنهم خُشب مسنّدة، يرون التعمق في النظر بدعة، ومخالفة الجمهور ضلالة، كأنهم الحنابلة في كتب الحديث»[75]. كانت عنده رغبة شديدة في تجاوز الظواهر، كما كان صاحب نزعة إبداعية وجد فيها وسيلة لإثبات ذاته الفارسية من خلال منظومة الدولة السامانية، مقابل توجّهات العاصمة العربية في بغداد.

ليس هناك ما يدل في حياة ابن سينا على شعوبية أو تمييز عنصري ضد

---

(73) موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، شرح وتحقيق نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965)، ص 437.

(74) حسين جمعة، «من القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي،» **التراث العربي**، السنة 24، العدد 97 (آذار/ مارس 2005).

(75) ابن سينا، **منطق المشرقيين**، ذكره الجابري في: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 92.

العـرب، بل كان مثل التوحيدي يرى أن أفضل وسـيلة لخدمة الاختلاف هي تكريس التعددية المجتمعية، والدفع بمشروع التحرر العقلي.

يرى الجابري في تقويمه مسـاهمة ابن سينا الفلسفية، أن الشيخ لم يقدّم شـيئًا للعقل العربي. كل ما انشـغل به فكريًا كان مجرد استمرار للأيديولوجيا الإسـماعيلية. يقـول الجابري: «... فـكان رغم كل ما أضفى على نفسـه وما أُضْفِيَ عليه من أبهة وجلال، المدشّن الفعلي لمرحلة الجمود والانحطاط»[76]. ينسـجم الجابري في هذا التقويم مع موقفه العام من المسـاهمة الفارسـية في الحضـارة الإسـلامية، فهو يعتقـد جازمًا أن للقومية الفارسـية دورًا سـلبيًا في التداخل العربي - الفارسي، لكن مرتضى مطهّري لا يتفق مع الجابري في هذا الرأي، بل يقول بنقيضه تمامًا، فهو يؤكد أن الفرس بدأوا باستعادة استقلالهم السياسي منذ أواخر القرن الثالث الهجري، بعد أن رأوا ضعف تمسّك العرب بالإسلام، وعجزهم عن تحقيق العدالة وتجسيد القيم القرآنية[77].

مـن الطبيعي أن تُخلِّـف المعارك الأيديولوجية ضحاياهـا، تمامًا مثل أي حروب، كما أنه من الطبيعي أن تنتهي بنتيجة منتصر ومهزوم أو لا غالب ولا مغلوب، لذلك نتساءل هنا: من المهزوم في هذه الحرب: الفرس أم العرب؟ وهـل انتهـت تلك الحرب أم أن مـا جرى ولا يزال يجري بيـن الطرفين من لوازم أي تداخل ثقافي بين أي ثقافتين؟

قليـل مـن الناس يعـرف أن ابن سـينا ليـس عربيًـا، وهناك كثيـرون من العـرب اليوم يفتخرون به ويعتبرونه برهانًا على قدرة حضارتهم على الإبداع، ولن تجد عاصمة عربية لا ترفع اسـمه على مؤسسـة أو منشـأة من منشـآتها، لكـن قليـلًا جدًّا من العـرب يعرف أن الشـيخ الرئيس لم يزر بغـداد عاصمة الخلافة في حياته. وفي محاريب الكتاب والمهتمين سـتجد من يقول إن ابن سـينا كان سـببًا في تخلّف العقل العربي. ونحن، لا يهمنا في هذا المقام هل كان الرجل كذلك أم لم يكن؟ فالذي يهمنا تحديدًا أن نقول إن هذا هو عين ما نعنيه في هذا الكتاب بالتداخل الثقافي بين العرب والفرس.

---

(76) الجابري، نحن والتراث، ص 100.

(77) المطهري، ص 99.

3- المجال اللغوي والأدبي

لا يمكننا ادّعاء انفصال اللغة والأدب عن الرافد العقلي، بل نؤكد باطمئنان أن اللغة والأدب كوَّنا الساحة الكبرى للتداخل العربي - الفارسي عقليًا، خصوصًا أن روّاد العصر ومبدعيه كانوا مشاركين في كل تلك المجالات، يَعبرون حدودها ذهابًا وإيابًا بكل سلاسة وإدراك، لذلك انطبعت آثارهم كلها ومنجزاتهم اللغوية والأدبية بتلك المؤثرات والممارسات العقلية.

تعود جذور التداخل اللغوي العربي - الفارسي إلى بدايات العصر الأموي، خصوصًا في عهد الخليفة عبد الملك بن مروان (26-86هـ) خامس الخلفاء الأمويين الذي كان مهتمًّا بتوجيه التلاقي اللغوي العربي - الفارسي؛ ففي عهده عُرِّب الديوان، وفي وقفة بسيطة مع قصة[78] هذا التحول الأساس في مسار التداخل العربي - الفارسي نلاحظ أنه كان بإرادة سياسية أموية، وأنه لم يكن في مصلحة النخبة الفارسية المشرِفة على شؤون الديوان؛ إذ أشرف الكاتب الفارسي صالح بن عبد الرحمن على عَمَلِ النقل، بعد وفاة رئيسه في الديوان زادا نفروخ الذي كان رافضًا هذه الخطوة، لما كان يراه فيها من إقصاء للغة الفارسية الفهلوية، وتهميشًا للكتّاب الفُرس[79]. وتكشف تفاصيل القصة عن رغبة الكتّاب المؤسسين الديوان الأموي في إبقاء اللغة العربية بعيدة عن مؤسسة الحكم، وجعل الفارسية الفهلوية لغة الدولة والشأن العام، لكن السلطة الأموية فهمت أن استمرار الديوان باللغة الفارسية سيَحرم العربية من قوة الدولة ومواردها، كما أنه سيُهدّد هوية الدولة.

ترسّخت هذه القناعة عندنا بعد عثورنا على رواية أخرى أوردها أبو حيّان التوحيدي في كتابه **البصائر والذخائر**، وفيها يَظهَرُ الخليفة عبد الملك بن مروان في صورة حارس متيقظ يذبّ عن اللغة العربية. تقول الرواية: «عن محمد بن شهاب الزهري: كنت عند عبد الملك بن مروان، فدخل عليه رجل حسن الفصاحة، فقال له عبد الملك: كم عطاؤك؟ قال: مئتا دينار، قال: في كم ديونك؟ قال: في مئتي دينار، قال: أما علمت أني أمرت

(78) أشرنا إليها سابقًا في محور «نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(79) ابن النديم، ج 7، ص 303.

أن لا يتكلم أحد بإعراب؟ قال: ما علمت ذلك، قال: أمن العرب أنت أم من الموالي؟ قال: يا أمير المؤمنين إن تكن العربية أبًا فلست منها، وإن تكن لسانًا فإني منها، قال: صدقت، قال تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾»[80].

حاول الخليفة أن يجنّب العربية أضرار التداخل اللغوي مع غير العرب، بعد أن لاحظ شيوع الضعف في اللغة العربية، فأمر بعدم الإعراب لكثرة الخطأ فيه، لكنه يفاجأ برجل فصيح من الموالي، يُعلن انتماءه الروحي إلى اللغة العربية، ونسبه إلى غير العرب.

تَكشِف لنا هذه الرواية جانبًا مهمًّا من المناخ اللغوي السائد في تلك المرحلة المبكّرة، إذ أقبلت الشعوب غير العربية - ومنهم الفرس - على تعلّم العربية، فأتقنها بعضهم، بينما لم ينجح بعضهم الآخر في إتقانها.

نستنتج هنا أن مسار التداخل اللغوي العربي - الفارسي بدأ مبكّرًا جدًّا. وكانت تلك البداية مصحوبة بمحاولة فارسية لتوجيهه في الديوان الأموي، بينما كانت السلطة مُدركةً المحاذير التي تحفّ بهذا العمل، لكن التحولات اللاحقة في القرن الثاني وما بعده ستجعل من محاولة العرب حفظ نقاء العربية مجرد حلم لم يتحقق.

كان الجاحظ (159-255هـ) من الذين اهتموا بذلك التداخل، فتتبّع بعض مظاهره، ورصد آثاره في كتابه البيان والتبيين، حيث تبدو العربية خلقًا آخر، بعد أن عاشت أكثر من قرن في حالة تمازج بالفارسية. يقول الجاحظ: «ألا ترى أن أهلَ المدينة لمّا نزل فيهم ناسٌ من الفُرْس في قديم الدهر عَلِقُوا بألفاظ من ألفاظهم، ولذلك يسمُّون البِطِّيخ: الخِرْبِز، ويسمُّون السميط: الرزْدَق، ويسمُّون المَصُوص: المَزُور، ويسمّون الشطرنج: الأشْتَرَنْج، في غير ذلك من الأسماء، وكذلك أهلُ الكوفة؛ فإنهم يسمُّون المِسحاة: بال، وبَالْ بالفارسية، ولو عَلِق ذلك لغةَ أهل البصرة إذْ نزلوا بأدنى بلاد فارس وأقصى بلاد العرب كان ذلك أشبَهَ، إذ كان أهلُ الكوفة قد نزلُوا بأدنى بلاد النبَط وأقصى بلاد العرب، ويسمي أهلُ الكوفة الحَوْك: الباذَرُوج، والباذروج

(80) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ج 2، ص 332.

بالفارسية، والحَوْك كلمة عربية»[81]. نلمس في هذا النص أثر الناظمين الزمني والجغرافي واضحًا، ذلك أن انتقال الألفاظ من جهة إلى أخرى كان محكومًا بالزمن والجغرافيا معًا.

انتبه الجاحظ إلى تأثير الذائقة الاجتماعية في الاختيار والاستعمال بين العربية والفارسية، فشرح ذلك قائلًا: «... والعامة ربما استخفّت أقلَّ اللغتين وأضعفَهما، وتستعمل ما هو أقلُّه في أصل اللغة استعمالًا وتدَعُ ما هو أظهر وأكثر، ولذلك صِرنا نجد البيت من الشعر قد سار ولم يسر ما هو أجودُ منه، وكذلك المَثل السائر»[82].

واصل التداخل العربي - الفارسي مسيرته لغويًا بشكل عميق، وصاحبت هذا التداخل عملية تشكيل عميقة لذائقة لغوية جديدة، هيّأت الأرضية لولادة أدب متداخل يُعبّر عن الشخصية العربية - الفارسية في تجلّيها الحضاري المبدع. ونعتقد أنه من الصعب جدًّا أن نقف على تفاصيل هذا التداخل وكل مظاهره عبر هذه القرون الممتدة، لكننا سنحاول تأمّل أهم معالمه وتحليلها، من خلال ثلاثة عناوين رئيسة: الترجمة نافذة التداخل، والفارسية الدرية لغة التداخل، والاشتراك الأدبي.

أ- الترجمة نافذة التداخل

صنّف أبو الحسن علي البيهقيّ (499-565هـ) في كتابه تاريخ بيهق الشعوب بحسب علومها، فذكر اختصاص الفرس بعلم الأخلاق، يقول: «للروم علم الطب، ولليونانيين علوم الحكمة وأصول الطب وميزان المنطق (...) وللهند الحساب والتنجيم، وللفرس علوم آداب النفس والمعرفة وهو علم الأخلاق..»[83]. لذلك كانت نُقول الفرس إلى العربية عبارة عن كتب ونصوص متفرقة في أدب السياسة والحِكم والوصايا، وعلى الرغم من أنها لا تُمثّل علومًا منهجية قائمةً بذاتها، إلا أنها كانت تؤسس مفاهيم في النفس

(81) الجاحظ، البيان والتبيين (1975)، ص 10.
(82) الجاحظ، البيان والتبيين (1975)، ص 11.
(83) أبو الحسن علي بن زيد بن محمد الأنصاري البيهقي، **تأريخ بيهق وذكر العلماء والأئمة والأفاضل الذين نبغوا فيها أو انتقلوا إليها**، ترجمه عن الفارسية وحققه يوسف الهادي، ابن النديم لروائع التراث (دمشق؛ بيروت: دار إقرأ، 2003)، ص 92.

والحياة، وتؤسس بنيانًا لغويًا جديدًا، فكان حال المترجمين الفرس لا يخرج عن توصيف الجاحظ، عندما قال: «... واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد، أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها»[84].

(1) كتاب كليلة ودمنة

يمكن تصنيف كتاب كليلة ودمنة بأنه أول وأهم كتاب نقل من الفارسية الفهلوية إلى العربية في عام 133هـ على يدي عبد الله بن المقفّع، وهو واحد من كتب أخرى ترجمها ابن المقفّع، لكنها لم تصل إلينا، مثل: خُداي نامه وآيينامه والتاج.

كُتب كليلة ودمنة بالهندية، فنُقل منها إلى الفهلوية لاحقًا، وبعد الترجمة العربية، ضاع الأصل الفهلوي، فصارت الترجمة العربية أصلًا، ومنها تُرجم مرة أخرى إلى الفارسية على يد أبي المعالي نصر الله في عام 539هـ.

عرف الأدب العربي قبل الإسلام حضور الحيوانات، لكن نموذج كليلة ودمنة كان جديدًا على العرب، مضمونًا وأسلوبًا، لذلك كان له بالغ الأثر في توجيه دفة الأدب العربي، خيالًا وتصويرًا، وصوغًا وأسلوبًا، وقد نجح الشاعر الفارسي سهل بن نوبخت في عام 165هـ في نظم كليلة ودمنة في قالب شعري عربي[85]. أخذ كليلة ودمنة موقع المرجع الأساس لمن جاؤا بعده، ينقلون منه حكايات وأمثالًا، مثل ما نجده في **عيون الأخبار** لابن قتيبة، أو يؤلفون على منواله مثل **الأسد والغوّاص** الذي ألّفه كاتب مجهول قرابة عام 530هـ[86]، وامتد تأثير الكتاب إلى الثقافات العالمية كلها حتى اليوم.

قامت دراسات وأبحاث كثيرة بتمحيص عمل ابن المقفع في كليلة ودمنة، وانتهت بخلاصات ونتائج يتفق معظمها على أن ابن المقفّع لم يترجم الكتاب حرفيًا من الفارسية، بل أضاف إليه، ونقّص منه.

---

(84) الجاحظ، البيان والتبيين (1975)، ج 2، ص 10.

(85) بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ط 2 (بيروت: دار النهضة العربية، 1980)، ص 178.

(86) الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري، باعتناء رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، 1978)، ص 8.

شكّلت ترجمة كليلة ودمنة خطوة تأسيسية في مسار التداخل اللغوي والأدبي العربي - الفارسي، واختلفت أحكام الباحثين والدارسين في تقويمه شكلًا ومضمونًا. يقول كارل بروكلمان: «استطاع ابن المقفّع أن يُنزل نفسه في منزلة مرموقة من نفوس الأدباء قديمًا وحديثًا، ليصبح أدبه وترجماته جسر تواصل ثقافي بين الثقافات القديمة من جهة، وبينه وبين الحضارة المعاصرة من جهة أخرى ليس في كليلة ودمنة فحسب، لكن في بقية كتبه أيضًا التي تُرجمت إلى عديد من لغات العالم»[87].

أمّا أحمد حسن الزيات فيرى في كليلة ودمنة نموذجًا راقيًا بكل المقاييس، إذ يقول: «كان ابن المقفّع ذكيًا فصيح المنطق ضليعًا في أدب العرب والفرس، مقدمًا في بلاغة اللسان والقلم والترجمة واختراع المعاني، وابتداع السير (...) وقد استخلص من الأسلوب الفارسي والعربي طريقة في الكتابة عُرفت به وأُخذت عنه»[88].

يعتقد طه حسين أن عمل ابن المقفّع في كليلة ودمنة ضعيف وغير منسجم، وكأنه يَحكي عن شخص غير متمكن من العربية، فيقول: «عندما تقرؤون كتابة ابن المقفّع تجدون فيها شيئًا من الالتواء والدوران، ونحس ونحن نقرأ أن الكاتب يجد مشقة في التعبير عن المعاني التي يحسها، ونحس هذا الضعف الذي يكلفه الكاتب للعربية: نحسه لا بعقولنا فحسب بل بآذاننا، فنجد ابن المقفّع يكلّف النحو العربي تكاليف ربما لم يكن النحو العربي مستعدًا لأن يحتملها»[89]. هذا الموقف يتوافق إلى حد ما مع استنتاج محمد عابد الجابري الذي اتهم ابن المقفّع بالتصرف في النثر العربي وتوجيه أساليبه وفق أهداف مشروع ثقافي قَعَّد لخطاب «الأدب السلطاني» في الثقافة العربية[90].

---

(87) كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار، 6 ج، ط 5 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 3، ص 98-99.

(88) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي (بيروت؛ دمشق: دار الحكمة. [د. ت.])، ص 213-214.

(89) طه حسين، من حديث الشعر والنثر (القاهرة: دار المعارف، 1961)، ص 32-33.

(90) انظر محور «نقاشات معاصرة في التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

من خلال هذه المواقف يتضح أن ترجمة كليلة ودمنة كان لها بالغ الأثر في توجيه مسار التداخل اللغوي والأدبي العربي - الفارسي الذي أنتج في ما بعد أسلوبًا لغويًا عربيًا مختلفًا عن الأسلوبين الجاهلي والإسلامي الأول، الأمر الذي يعني بالضرورة رؤية لغوية جديدة.

(2) الحِكم والوصايا

شَكّلت الحِكم والوصايا الفارسية أهم مصدر للنَّقَلَة الفُرس إلى العربية، كما ساهمت بتدرّج في بناء المنظومة القيمية العربية بعد الإسلام، لأن «النصائح فيها عملية غير فلسفية، ولها مساس بشؤون الحياة اليومية، فهي أقرب إلى طبيعة العرب الأولى التي كانت لا تميل فطريًا إلى التعمق في النظريات، ثم إن هذه الحكم مسوقة في أصلها مباشرة من غير قرائن مسرحية أو ملحمية طويلة، وهذا طابع شرقي للحِكم، وهو مخالف للطبع اليوناني»[91]. وكان طبيعيًا أن تلازم البصمة الفارسية النصوص وهي تَعْبر إلى المجال العربي، ما يعني في النهاية تعميقًا للمنحى التداخلي اللغوي والأدبي بين الفرس والعرب.

كان للحِكم والوصايا الفارسية أثر مهم في تكوين فلسفة الحكم الإسلامية، وظهر ذلك بوضوح في العصر العباسي حين أصبحت كتب الوصايا وسِيَر الملوك الساسانيين مرجعًا أساسًا في بناء شخصية النخبة الحاكمة في بغداد، ونورد في هذا الصدد نصًا رواه الجاحظ ونقله الحصري في كتابه **جمع الجواهر في الملح والنوادر**، وابن مسكويه في **الحكمة الخالدة**. يقول النص: «قال الجاحظ: وحدثني الحسن بن سهل قال: قال لي المأمون: أي كتب العرب أنبل؟ قال: قلت المبتدأ؟ قال: لا، قلت: فالتاريخ؟ قال: لا، فسكت فقال: تفسير القرآن لأنه لا شبه له، وتفسيره لا شبه له. ثم قال: أي كتب العجم أنبل؟ فاستعرضتها فقلت: هذا كتاب ذوبان، وقد كتبت بعضه، فقال: إيتني به معجّلًا، فوجهت في حمله، فوافاني الرسول وقد نهض يريد الصلاة، فقال: فلمّا رآني مقبلًا والكتاب معي انحرف عن القِبلة، وأخذ الكتاب وجعل ينظر فيه، فإذا فرغ من باب قال: لا إله إلا الله، فلمّا

(91) محمد غنيمي هلال، **الأدب المقارن**، ط 5 (بيروت: دار العودة، 1962)، ص 371.

طـال ذلـك عليه قعد وجعل يقرأ؛ فقلت: الصلاة تفوت وهذا لا يفوت، قال: صدقـت غيـر أني أخاف السـهو في الصلاة لاشـتغال قلبي بلذيـذ ما في هذا الكتـاب، وما أجد للسـهو حائـلًا غير ذكر المـوت فجعل يقرأ: ﴿إِنَّـكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾[92]. ثم وضع الكتاب وقام فكبّر، فلمّا فرغ من صلاته نظر فيه حتـى أتـى على آخره، ثم قال: أيـن تمامه؟ قلت: عند ذوبـان لم يدفعه إلي، فقال: لولا أن العهد حبل أحد طرفيه بيد الله والآخر بأيدينا لأخذته منه، فهذا والله الكلام، لا ما نحن فيه من ليّ ألسنتنا في فجوات أشداقنا»[93].

قد نشـك في بعـض تفاصيل هذه القصـة، لكننا لن نختلـف مع فكرتها الأسـاس التـي يؤيدها التوجه العام للخلافة العباسـية المتعطشـة إلى المعطى الثقافي الفارسي.

نجد في مقدمة أشـهر الذين ترجموا كتب الحكم والوصايا في المرحلة التي نحن بصددها: عبد الله بن المقفّع الذي ترجم خداينامه، وعنوانه بالعربية سـير ملوك الفرس، وآيينامه، والتاج في سيرة أنوشروان، وتنسرنامه، وقد بذل الباحثـون الإيرانيـون جهدًا كبيـرًا في جمع بعـض هذه النصـوص وتحقيقها، نذكر منهم بالخصوص محمد محمدي ملايري في موسـوعته الفارسية **تاريخ وفرهنگ ايران در دوران انتقال از عصر ساسانى به عصر اسلامى**، أي **تاريخ وثقافة إيران في مرحلة الانتقال من العصر الساساني إلى العصر الإسلامي**.

المترجـم الثانـي هو محمد بـن الجهم البرمكي، وهو مـن معاصري ابن المقفّع. جاء في **الفهرسـت** لابن النديـم أن «من نقلة الفرس محمد بن جهم البرمكـي»[94]، ومـن كتبه خداينامه الذي ترجمه بعدما سـبقه ابـن المقفّع إلى ذلك.

المترجـم الثالث هو زادَوَيْه بن شـاهويه الأصفهانـي، كان هو الآخر من معاصـري ابـن المقفّـع، وذكر ابـن النديم فـي **الفهرسـت** أنه كان مـن الذين

(92) القرآن الكريم، «سورة الزمر،» الآية 30.

(93) أبـو علـي أحمـد بـن محمـد مسـكويه، **الحكمـة الخالـدة: جاويـدان خـرد**، حققه وقـدّم له عبد الرحمن بدوي، دراسات إسلامية؛ 13 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952).

(94) ابن النديم، ج 6، ص 305.

اشتغلوا بالنقل من اللسان الفارسي إلى اللسان العربي[95].

المترجم الرابع هو أحمد بن يحيى البلاذري (ت 297هـ)، الآخر ممن عدّهم ابن النديم من النقلة الفرس إلى العربية، ومما ترجمه كتاب عهد أردشير[96].

المترجم الخامس هو الحسن بن سهل (166–236هـ). يذكر ابن النديم أنه كان من الكتّاب المترسلين، وممن رويت رسائله[97]، وذكر ابن مسكويه أن الحسن ابن سهل ترجم جاويدان خرد إلى العربية[98].

المترجم السادس هو الفضل بن سهل (ت 202هـ) الذي يقول عنه محمد بن عبدوس الجهشياري: «نقل الفضل بن سهل ليحيى بن خالد كتابًا من الفارسية الى العربية، فأعجب بفهمه وجودة عبارته»[99].

المترجم السابع هو أبان اللاحقي الرقاشي، كان مقربًا من البرامكة في البلاط العباسي، قال عنه ابن النديم: «اختص هو من بين الجماعة بنقل الكتب المنثورة إلى الشعر المزدوج، فمما نقله: كتاب كليلة ودمنة، كتاب سيرة أردشير، كتاب سيرة أنوشروان، كتاب بلوهر وبوداسف، كتاب الرسائل، كتاب حلم الهند»[100].

من أشهر الكتب الفارسية المترجمة التي تردّد ذِكرُها في كثير من المصادر، لكن لا يزال مترجموها مجهولين إلى اليوم، ولم يصلنا منها إلا بعض النصوص، نذكر: كتاب زادا نفروخ في تأديب ولده، كتاب مهرداد وحسيس الموبذان إلى بزرجمهر بن البَخْتكان، كتاب عهد كسرى إلى ابنه هرمز يوصيه...، كتاب عهد كسرى إلى من أدرك التعليم من بيته، كتاب

(95) ابن النديم، كتاب الفهرست.
(96) ابن النديم، ج 6، ص 113.
(97) ابن النديم، ص 121.
(98) ابن محمد مسكويه، ص 19.
(99) أبو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، كتاب الوزراء والكتاب، حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي، الذخائر؛ 126 (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938)، ص 230.
(100) ابن النديم، ج 3، ص 132.

عهد كسرى إلى ابنه الذي سمّي عين البلاغة، كتاب ما كتب به كسرى إلى المرزبان وإجابته إياه، كتاب عهد أردشير بابكان إلى ابنه سابور.

ساهمت ترجمة الحكم والوصايا الفارسية الفهلوية بالعربية في المرحلة الأولى من التداخل العربي - الفارسي في تغيير الأسلوب والذائقة اللغوية والأدبية العربية القديمة، وإخراجها من الخصوصية العربية البدوية إلى الوضع التعددي المشترك.

ب - الفارسية الدريّة لغة التداخل

ذكر ابن النديم في كتاب الفهرست[101] نقلًا عن ابن المقفّع أن لغات الفرس في نهاية العهد الساساني كانت كالتالي:

- الفهلوية، والمقصود بها على الأرجح البهلوية الأشكانية، أو البارثية.
- البارسية، وهي الفارسية الوسطية نفسها التي كانت اللغة الرسمية للدولة الساسانية، واللغة المعتمدة في الكتب الزرادشتية.
- السريانية التي كانت من اللغات السامية الشائعة في بلاد بين النهرين.
- الخوزية، ويرجَّح أنها اللغة العيلامية المتبقية في خوزستان.
- الدريّة (نسبة إلى دربار) وهو البلاط. كانت لغة المحاورة في البلاط وبين سكان العاصمة تيسفون بالمدائن.

صَنّف تقسيم العالمان ماكس مولر (1823-1900) ومارسيل كوهين (1884-1974) اللغة الفارسية ضمن أرومة اللغات الهندو أوروبية، ويتفق معظم الدارسين على أنها تطوّرت عبر ثلاث مراحل كبرى: الفارسية القديمة، وترجع إلى ما قبل الأخمينيين، الفارسية الوسيطة أو الفهلوية، وهي التي كانت سائدة في عهد البارثيين والساسانيين، الفارسية الجديدة أو الدرية، وهي التي برزت بعد دخول الإسلام إلى إيران، وبالتحديد في القرن الثالث الهجري؛ ذلك أن التوجه الاستقلالي للفرس ساهم في تهيئة الظروف في هذا القرن لظهور أسر فارسية حاكمة: الطاهريين (205-259هـ) في خراسان، والصفاريين (253-298هـ) في سيستان، والسامانيين (263-395هـ) في

(101) ابن النديم، ج 1، ص 15.

خراسان وبلاد ما وراء النهر وأجزاء من إيران وأفغانستان الحالية، وبذلت هذه الأسرة جهدًا كبيرًا في تأسيس ثقافة فارسية إسلامية مستقلة، فكان من أعمالها التأسيسية تشجيع المترجمين الفرس على ترجمة الكتب العربية المهمة باللغة الفارسية[102].

اهتم الغزنويون (366-582هـ) والسلاجقة (429-552هـ) باللغة الفارسية الجديدة أيضًا، وجعلوها لغة الدواوين والمراسلات الإدارية، خصوصًا في عهد وزارة الفضل بن أحمد الإسفراييني وزير السلطان محمود الغزنوي، وأبي نصر الكُندري وزير طغرل، وألب أرسلان السلجوقي. وكانت الفارسية الجديدة لوقت طويل في عهد الخوارزمشاهيين (470-628هـ) لغة المراسلات الرسمية[103]. ونتيجة التداخل الذي حصل بين العرب والفرس طوال القرون الثلاثة الأولى، استقبلت اللغة الفارسية الجديدة كمًّا كبيرًا من الألفاظ العربية، وكتبت بالخط العربي بإضافة أربعة حروف: «گ- پ - ژ - چ»، وتُنطق على التوالي: (g -p -j -h). وتختلف الفارسية الجديدة عن الفارسية التي يتحدث بها الإيرانيون اليوم في جوانب جزئية، تهمّ بالأساس التركيب والمعجم.

يمكننا اعتبار الفارسية الجديدة لغة التداخل اللغوي العربي - الفارسي، ذلك أن معجمها وفضاءها المعرفي عربيان إسلاميان بامتياز، لأنها تُعبّر بوضوح عن مرحلة من الثراء الثقافي والعلمي، فهي في أصلها لغة النخبة من العلماء والشعراء والأدباء الفرس الذين وجدوا في البلاط الفارسي أكان عند الطاهريين أم عند الصفاريين أم السامانيين، مناخًا ملائمًا للتعبير وتداول المعرفة التي كانت تُروَّج حينئذٍ باللسان العربي، فجاءت تلك اللغة موفِّقة بين العربية بحمولتها الحضارية والفارسية بشحنتها النفسية والبيئية.

من يقرأ الفارسية الجديدة ويتأملها يلمس فيها عمقًا تداخليًا. ربما يعتبرها بعضهم عربية بنكهة فارسية، في حين ربما يعتبرها آخرون فارسية بلون عربي، وقد توصف باللغة الإسلامية، على اعتبار أنها وُلدت من رحم

---

(102) حسن رضائي باغ بيدي، دانشنامه بزرگ اسلام (تهران: مركز دانشنامه بزرگ اسلام، 1989)، ج 10، ص 550-551.

(103) بيدي، ص 550-551.

اللحظة الإسلامية وحَمَلت مفاهيم الإسلام وروحه، وهي وليدة تلاقح بين طرفين يُشكِّلان حاملًا رئيسًا للحضارة الإسلامية هما العرب والفرس.

اكتسبت الفارسية الجديدة رونقها مع أول أبياتها الشعرية التي نُسِبت إلى الشاعر محمد السكزي ومدح فيها الأمير يعقوب ليث الصفّاري[104]، وفي هذه الفترة أيضًا ظهر شعراء هيأوا الأرضية لانطلاق التجربة الشعرية الفارسية الجديدة وهم: رودكي السمرقندي والشهيد البلخي والدقيقي البلخي، ووفّرت أعمال هؤلاء للشاعر أبي القاسم الفردوسي (329-411هـ) المادة التاريخية والثقافية اللازمة لنظم أكبر منظومة فارسية، تُمجّد الذات الفارسية وتاريخها وأساطيرها القديمة، وهي المعروفة بـالشاهنامه، إذ عبّرت هذه الأخيرة عن رغبة في الحفاظ على الشخصية الإيرانية وتميّزها، وعودة إلى التاريخ الفارسي الأسطوري القديم، وهي بلا شك تتجاوب مع المناخ الثقافي السائد حينئذٍ في بلاد فارس، وساهمت من جهة أخرى في تكريس اللغة الفارسية الجديدة كلغة قومية للفرس على الرغم مما تحمله من روح عربية إسلامية.

يرى مرتضى مطهّري أن اهتمام الفرس بخدمة لغتهم القومية لم يكن بتاتًا على حساب اللغة العربية، ذلك أن الإسلام لم يمنع الشعوب من لغاتها وثقافاتها المحلية. يقول مطهّري: «إن عناية الفرس بلغتهم لم يكن مضادًّا للإسلام أو اللغة العربية، بل لم يكن الفرس يحسبون اللغة العربية أجنبية، ولم يكونوا يعدّون العربية لغة العرب وحدهم، بل لغة الإسلام والمسلمين عامة»[105]، ويمضي مطهّري في توضيح البُعد التداخلي للغات في ظل الحضارة الإسلامية، قائلًا: «وليس اختلاف اللغات مانعًا عن اعتناق الإسلام، بل إن ذلك من سبل تقدّمه، إذ لكل لغة إمكانياتها الخاصة في مجال خدمة الإسلام والمسلمين لا تحصل إلا بها، وهذا من جملة ما حصل لهذا الدين من أسباب التوفيق والاطراد والتقدم، حيث اعتنقته أمم مختلفة بلغات وثقافات متفاوتة، فخدمه كل قوم منهم على اختلاف لغاتهم، ولو كانت اللغة الفارسية مندثرة تحت اللغة العربية، لما كان اليوم من آثار قيمة، هي قمة الأدب الإسلامي: كالمثنوي ونظامي وسعدي وحافظ، ومئات من الآثار

(104) تاريخ سيستان، تصحيح محمد تقى بهار (تهران: انتشارات معين، 2002)، ص 216.
(105) المطهري، ص 104.

الأخرى التي تزخر بالمفاهيم الإسلامية والقرآنية، والتي ربطت بين القرآن والإسلام وهذه اللغة ربطًا خالدًا»[106].

نتفق مع مطهّري في أن اللغة العربية كانت رمزًا لهوية حضارية، أكثر مما هي لغة تواصل يومي، وأن جمهورًا من اللغويين الذين خدموها كانوا من الفرس، وعلى رأسهم بالطبع واضع الكتاب سيبويه، لكن ذلك لا ينفي الواقع التاريخي الذي يثبت وجود تيار فارسي حاول إلباس المسألة الثقافية الفارسية بلبوس سياسي عنصري، اشتهر بـ«الشعوبية»، وكان من أهدافه الاصطدام بالمكوّن العربي الإسلامي، وقلع الإسلام من جذوره العربية، وأقصد هنا اللغة وليس العرق. وكان للعباسيين على ما يبدو دور إيجابي في صناعة اللغة الفارسية الجديدة، ذلك أنهم رأوا فيها نموذجًا للغة إسلامية جديدة، أكثر منها لغة فارسية قومية، لأن الفرس حينئذ كانوا في بعض مناطق إيران ما زالوا يتحدثون بالفهلوية والسغدية والخوارزمية... وغيرها من اللهجات الأخرى، وفي هذا السياق يقول المستشرق ريتشارد نيلسون فراي: «باعتقادي أن العرب ساعدوا بأنفسهم على إشاعة اللغة الفارسية في المشرق، وأن هذه المساعدة العربية الحكومية هي التي سببت سقوط اللغة السغدية وغيرها من اللهجات في تلك البلاد»[107].

نشعر بانسجام هذا التفسير مع الاتجاه العام للحوادث إبّان العصر العباسي الأول، فالخلفاء استعانوا بالفرس للقضاء على أعدائهم، كما اعتمدوا في بناء منظومتهم الأيديولوجية والثقافية السلطانية على الموروث الفارسي، لذلك كانوا في حاجة إلى توحيد الفرس ضمن هوية لغوية جديدة تستند إلى اللغة العربية، وتمتح من المعطيات الإسلامية. يعضد هذا ما جاء في كتاب **ريحانة الأدب** لميرزا محمد علي الخياباني، وتبرز فيه البداية المبكّرة لنشوء الشعر الفارسي الجديد، ودور المأمون في ذلك. يقول الخياباني: «حينما دخل المأمون العباسي إلى خراسان سنة 170هـ، وأخذ أفاضل تلك النواحي يتقربون إليه بمدحة أو خدمة له، تقدّم إليه أبو العباس المروزي - الذي كان

(106) المطهري، ص 105-106.

(107) ريتشارد نيلسون فراي، ميراث باستانى ايران، ترجمة مسعود رجب نيا، چاپ 2 (تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1999)، ص 116.

ماهرًا في اللغتين - بمدحة مخلوطة من الفارسية والعربية، وأنشدها أمام المأمون، فوقعت منه موقع القبول وأجازه بألف دينار سنويًا، فرغب الفرس في هذه الطريقة الملمّعة [المزج بين العربية والفارسية في أبيات شعرية]، وسلكوا سبل الشعر والنظم الفارسي بعد أن كانوا قد تركوها»[108].

يمكن ملاحظة نجاح هذه السياسة الثقافية العباسية في المرحلة اللاحقة، وأقصد مرحلة دولة الغزنويين الأتراك (حكموا بين عامي 366 و551هـ) الذين ورثوا إنجازات السامانيين الفرس في خراسان وأفغانستان وما وراء النهر، فقدّموا خدمات ثقافية كبيرة جدًّا للثقافة الفارسية الجديدة التي ترسّخت حضاريًا وتاريخيًا كمنجز إسلامي مشترك بين جميع القوميات، أكثر منه منجزًا قوميًا فارسيًا، إذ ساهمت أدوار الغزنويين الثقافية في إضعاف الخطاب القومي الفارسي الشعوبي الذي تُمثّل شاهنامه الفردوسي خلفيته الأيديولوجية الأسطورية.

لا شك في أن هذا الاختيار اللغوي العباسي قد وجد بدوره استجابة واسعة داخل النخبة الفارسية، باعتباره طريقًا وسطى يحافظ فيها أبناء بلاد فارس من ناحية على خصوصيتهم القومية، ومن ناحية أخرى لا يفقدون هويتهم الحضارية الإسلامية الجامعة. وبالنسبة إلى ملامح الفارسية الجديدة، احتفظت هذه اللغة ببنيتها التركيبية الخاصة بها، فهي عكس اللغة العربية تبدأ جملتها بالاسم وتنتهي بالفعل، لكن معجمها وبنيتها المعنوية يحكيان قصة تداخل عميقة في اللغة العربية، ويمكننا حصر طرق ورود المفردات العربية إلى الفارسية، في ثلاثة عناصر:

- عندما لا يكون للمفردة العربية مقابلٌ في اللغة الفارسية.
- عندما تكون المفردة العربية أبسط من مقابلها في الفارسية.
- عندما تكون المفردة العربية مفيدة معنويًا للغة الفارسية.

من الألفاظ العربية في الفارسية ما يُستخدم على أصله، ومنها ما خضع لتغييرات في المعنى والمبنى، وفي ما يلي مجموعة من الأمثلة لكلتا الحالتين:

---

(108) ميرزا محمد علي الخياباني، ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، ط 3 (تهران: انتشارات خيّام، 1990)، ج 7، ص 189.

- **مفردات عربية**

أثـر: تُنطَق أَسَـرْ؛ طمـع: تنطق تَمَءْ؛ انتقـال: القاف تنطق مفخمـة قريبًا من مخـرج الغين؛ موضوع: تنطق مَـوْزُوءْ، أمّا هذه الكلمات: أغلـب، تجّار، أخير، جديـد، خبر، فحافظت على شـكلها ومضمونها العربيين، الـذي تغير هو نطقها فحسـب، نظـرًا إلى أن مخارج مجموعة من الحـروف عند الفرس تختلف عنها عنـد العـرب، مثل الحـاء التي تنطق قريبًا مـن الهاء، أو القاف التـي تنطق قريبًا مـن الغين، أو الظاء والذال اللتين تنطقـان مثل الزاي، أو الصاد التي تنطق مثل السين.

- **مفردات ذات جذر عربي**

خيال كردن: الظن (كردن: لاحقة فعلية)؛ إجازه دادن: الترخيص (دادن: لاحقة فعلية)؛ حرف: يعني الكلام؛ قدرت: السلطة؛ صورت: الوجه؛ مشورت كردن: التشاور؛ اشتباه: خطأ؛ تخلفات: المخلفات؛ البته: أكيد.

فقـدت هـذه المفـردات خاصيتها العربيـة لتأخذ الهوية الفارسـية شـكلًا أو مضمونـًا أو كليهما. يقـول محمد بن تاويت في مقالتـه «مظاهر التعريب» المنشـورة فـي العدد العاشـر من مجلة اللسـان العربـي: «إن العربـي كان إذا جلب كلمة أو جُلبت له يسـتغني بإلباسـها لباسـه العربي، ولـو بغطاء الرأس أو الحـذاء، جاءتـه كلمـة 'كروان' بمعنـى القافلة، فقـال فيها 'قـروان' وغطّى رأسـها بالألف واللام، فأصبحـت القروان والقيروان، وبذلـك صارت الكلمة تتمتـع بكل الحقوق التي تتمتع بها الكلمـة العربية في إعرابها، فلا تمتنع من الصرف لعلة العجمة»[109].

إن أصـدق تعبيـر عن هذا التداخل اللغوي هو أنها روح واحدة سُـكبت في جسدين.

قبل الانتقال إلى المحور الموالي، نريد أن نشير هنا إلى ملاحظة تاريخية معرفيـة مهمة للغاية، وهي أن اللغة العربية في هذه المرحلة كانت قد قطعت شـوطًا كبيرًا فـي علومها، بفضـل جهد علمـاء ولغويين فرس، وفـي مقدمهم

(109) محمد بن تاويت، «مظاهر التعريب،» مجلة اللسان العربي، العدد 10 (1973)، ص 49.

مؤسس النحو العربي أبو بشر عمرو سيبويه (140-180هـ)، بينما الفارسية كانت في طور التشكل والبناء، فما الذي دفع سيبويه إلى خدمة العربية بدلًا من لغته الأم؟ لماذا لم يهتم ببناء قاعدة معرفية للفارسية؟ هناك طبعًا عامل الدين ودور القرآن في هذا الاختيار، ثم ما ركمته المعرفة الإسلامية على بساطته في القرن الثاني الهجري، لكن هل السبب أيضًا هو عدم وجود لغة فارسية موحّدة يمكن التعامل معها كمرجع في ضوء تعدد لهجات الفرس في تلك الفترة أم أن الفارسية كانت حينئذ رمزًا للدين الزرادشتي، مقابل العربية التي أصبحت رمزًا للإسلام؟

إن هذه الأسئلة وغيرها توجهنا إلى أبواب جديدة في النظر والبحث، تبدأ بدور العوامل السياسية والدينية في التداخل اللغوي العربي - الفارسي، ولا تنتهي عند قضايا الدرس اللغوي ومباحث الأنثروبولوجيا اللسانية، وهي العناوين التي نرجو طرقها في المستقبل في دراسات مستقلة.

ج - الاشتراك الأدبي

يُعبّر الاشتراك الأدبي العربي - الفارسي عن واقع تداخلي متعدد الأبعاد، مسّ المضامين والمعجم والأساليب والصور الفنية والأوزان الشعرية، وهي حالة عجيبة من التشابك الدقيق والامتزاج العميق بين العربية والفارسية. هكذا تبدو الصورة في بلاد فارس منذ منتصف القرن الثالث الهجري، إذ نُصادف في كتب الأخبار والأدب والتاريخ والشعر نصوصًا عربية وفارسية تجمعها روح واحدة، ويسري بينها تيار واحد، على الرغم مما يظهر أحيانًا هنا وهناك من تعبيرات تعتزّ بالذات القومية، وتبحث لها عن مرجع بعيدًا عن توأم الروح.

في علاقة تداخلية ذات بُعد تبادلي عجيب، قدّم العرب للفرس خدمة كبيرة على مستوى الشعر، مضمونًا وأسلوبًا ووزنًا وصورًا، حتى ظهر في الضفة الفارسية شعراء أمثال: الرودكي السمرقندي والشهيد البلخي والدقيقي البلخي وأبو القاسم الفردوسي، بينما قدّم الفرس للعرب خدمة مماثلة على مستوى النثر انطلاقًا من تأسيس قاعدة فن الترسل في القرنين الأول والثاني مع الكاتب عبد الحميد وابن المقفّع، إلى إنضاج بنائه وأساليبه البلاغية

والبيانية في القرن الرابع الهجري مع الصاحب بن عبّاد القزويني (326–358هـ)، ومحمد ابن العميد الخراساني (300–360هـ)، وأبو بكر الخوارزميّ (323–383هـ)، وبديع الزمان الهمذاني (358–395هـ).

كان هؤلاء الشعراء والأدباء يُبدعون بالعربية والفارسية معًا، يتنقلون بين المسارين بسلاسة كبيرة، بل بمعرفة ووعي شامل بالعناصر التي يتعاملون معها هنا وهناك، أقصد اللغة والمعنى والصورة.

جاء في لباب الألباب أن الصاحب بن عبّاد طلب مرة من بديع الزمان الهمذاني أن يترجم أبياتًا فارسية للشاعر منصور منطقي الرازي[110] يقول فيها:

يك موى بدزديم از دو زلفت

چون زلف زدى اي صنم بشانه

چونانش به سختى همى كشيدم

چون مور كه گندم كشد به خانه

با موى به خانه شدم، پدر گفت

منصور كدامت ازين دوگانه

فسأل الهمذاني الصاحب: بأي قافية سأُترجمها؟ فأجابه: الطاء، فسأله مرة أخرى: وبأِي بحر؟ فقال له: أسرع يا بديع في البحر السريع، فأنشد الهمذاني يقول:

سَرَقتُ من طُرَّته شعرة

حين غدا يَمشِطُها

ثُم تَدَلَّحْتُ بها مُثقلا

تَدلُّحَ النمل بحَبِّ الحِناطِ

قالَ أبي مَن ولَدي مِنكُما؟

كلاكُما يَدخُلُ سَمَّ الخِيَاطِ[111]

(110) من الشعراء الفرس ذوي اللسانين، ومن أصحاب ابن عباد.

(111) محمد عوفى، لباب الألباب، تصحيح سعيد نفيسى (هلند: انتشارات ليدن، [د. ت.])، ج 2، ص 255.

شكلت المضامين المعنوية أهم مستوى للتداخل الأدبي العربي - الفارسي، إذ كانت الثقافة القرآنية ومعاني الأحاديث النبوية مصدرًا أساسًا لكلا الطرفين، كما كانت التأملات والأفكار الفلسفية والنصائح والأمثال التي تفرزها التجربة اليومية بدورها رافدًا لهما. يقول أبو العتاهية (130-213هـ):

تَرجو النجاة ولم تَسلك مسالِكها إنَّ السفينة لا تَجري على اليَبَسِ(112)

فجاء من بعده الشاعر الفارسي أحمد أسدي الطوسي (ت 465هـ)، مستلهمًا المعنى نفسه، ومنشدًا:

به هر باد، خرمن نشايد نشاند
(لا يمكن أن تذري البيدر في أي وقتٍ)
نه كشتى توان نيز برخشك راند(113)
(ولا يمكن أن تمخر السفينة في اليابسة)

نجد الشاعرين أبو العلاء المعري (363-449هـ) وناصر خُسرو (394-481هـ) في موضع آخر يتداخلان معنويًا في بيتين معبّرين، يقول المعري:

ضَحِكنا وكان الضحكُ منّا سفاهةً وحُقّ لسُكّانِ البَسيطةِ أن يَبكُوا(114)

بينما يُنشد ناصر خُسرو المضمون نفسه بلسان قومه، قائلًا:

خنده از بي خردى خيزد، چون خندم
(إن الضحك يأتي من السخافة، وإذ ضحكت)
كه خرد، سخت گرفته است گريبانم(115)
(أمسك العقل بشدّة عنقي)

(112) أبو إسحق اسماعيل بن القاسم أبو العتاهية، الأنوار الزاهية في ديوان أبو العتاهية، عني بطبعه الأب لويس شيخو اليسوعي (بيروت: [المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين]، 1909)، ص 133.

(113) أحمد اسدى الطوسى، كرشاسب نامه، تحقيق حبيب يغمايي (طهران: [د. ن.]، 1938)، ص 95.

(114) أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان المعري، اللزوميات، حققه وأشرف على طباعته جماعة من الأخصائيين، 2 ج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 2، ص 151.

(115) ناصر خسرو، ديوان ناصر خسرو، تصحيح مجتبى مينوى ومهدى محقق (تهران: [د. ن.]، 1989)، ص 43.

وعندما غلبت سطوة اللذة على الشاعر الحسن بن هانئ أبي نوّاس (145-199هـ)، أنشد قائلًا:

وإنْ قالوا: حرامٌ؟ قلْ: حرامٌ! ولكِنّ اللذاذَة في الْحَرامِ[116]

أثار هذا المضمون أحمد منوتشهري دامغاني (ت 432هـ)، فقال بدوره في لحظة انتشاء:

همى دانم كه اين هر دو حرامند

(أعرف أن كلاهما حرام)

وليكن اين خوشى ها، در حرامست[117]

(لكن المتعَ في الحرام)

نلاحظ هنا كلمتي «وليكن» التي تعني «ولكن» العربية، و«حرامست» التي تعني «حرام»، أمّا «است» فتؤدي هنا دور رابطة الكينونة[118].

تقدّم نصوص منوتشهري دامغاني في الأدب الفارسي مثالًا رائعًا على درجة كبيرة من التشارك المعجمي والنفسي والتخيلي والموسيقي بين الشعرين العربي والفارسي. وتمثّل تجربة البحتري (204-284هـ) نموذجًا موازيًا لأعمال منوتشهري دامغاني، فهو من أهم الشعراء العرب الذين حملت أشعارهم بصمات الاشتراك الأدبي مع الثقافة الفارسية ومفرداتها. ومن ذلك ما تحمله هذه الأبيات من تداخل على مستوى الصورة الشعرية، وهي من سينيته المشهورة، وفيها بكى إيوان كسرى، ثم وصفه وصفًا جميلًا. يقول البحتري:

حَضَرَتْ رَحليَ الهُمُومُ فَوَجّهْتُ إلى أبيَضِ المَدائنِ عَنْسِي

أتَسَلّى عَنِ الحُظُوظِ، وَآسَى بمَحَلٍّ من آلِ ساسانَ، دَرْسِ

ذَكَّرَتْنيهِمُ الخُطُوبُ التَوالي وَلَقَدْ تُذكِّرُ الخُطوبُ وَتُنسِي[119]

(116) إيليا سليم الحاوي، شرح ديوان أبي نواس، 2 ج (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987)، ج 2، ص 341.

(117) منوچهری دامغانی، دیوان منوجهری دامغانی، تصحیح محمد دبیر سیاقی، چاب 5 ([تهران]: نشر زوار، 1984)، ص 174.

(118) رابطة الكينونة (هست) أو مع التخفيف (است)، تشبه رابطة To be في الإنكليزية، و Le verbe Être في الفرنسية.

(119) أبو عبادة الوليد بن عبيد الله البحتري، ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، 5 ج، =

بعـد أن كان الشـاعر العربـي يبكـي علـى أطـلال تُذكّره بالمعشـوقة في الصحراء، نراه هنا يقف حزينًا على أطلال إيوان كسـرى الفارسـي. ألا يقودنا هـذا إلى الاعتقـاد بحدوث تداخل نفسـي وروحي بين الشـخصيتين الفنيتين، العربية والفارسية، تجاوز فيه الطرفان مستوى التداخل اللغوي والشكلي؟

الأبيـات المقابلة لهذه الأبيات نجدها عند منوتشـهري دامغاني، إذ يقول في أبيات فارسية بروح عربية:

غرابا مزن بيشتر زين نعيقا

(أيها الغراب لا تنعق كثيرًا)

كه مهجور كردى مرا از عشيقا

(إن نعيقك هجّرني من معشوقي)

نعيق تو بسيار وما را عشيقى

(نعيقك كثير، وأنا لي عشيق)

نبايد به يک دوست چندين نعيقا

(ينبغي عدم رفع كل هذا النعيق عند صديق)

ايا رسم اطلال معشوق وافى

(ألا يا طلل المعشوق..)

شدى زير سنگ زمانه سحيقا

(منذ زمن سحيق وأنت تحت الحجر)

عنيزه برفت از تو وكرد منزل

(تركتك عنيزة، فصرت مكانًا)

به مقراط وسقط اللوى وعقيقا[120]

(مثل مقراط وسقط اللوى وعقيقا)

نقف في هذه الأبيات على صورة أدبية تشكلت في مستوى نفسي امتزج

= ط 3 (القاهرة: دار المعارف، [د. ت.])، ج 2، ص 1154.

(120) دامغانى، ص 155.

فيه العربي بالفارسي. هنا يخاطب الشاعر الغراب، يأمره بالكفّ عن النعيق عند طلل محبوبته التي غادرت منذ زمن طويل ولم تترك إلا مشهدًا حزينًا وقديمًا، وهنا نرى منوتشهري يستعير من المعجم الغزلي العربي مفردات مثل: رسم وطلل ومنزل وسقط اللوى ومعشوق ومهجور.

نلمس تَرَدُّدَ هذا المنحى التداخلي في أماكن أخرى من الشعر العربي في العصر العباسي الأول، لكن بصورة أشد من خلال فن التلميع (إدخال كلمات أو جمل عربية في نصوص فارسية أو العكس)، ومنه ما أنشده الشاعر العُمَاني للرشيد يمدحه:

لمّا هوى بين غياض الأُسْدِ   وصار في كفِّ الهِزَبْر الوَرْدِ
آلا يذوق الدهْرَ آبِ سَرْدِ[121]

«الهزبر» من أسماء الأسد، و«آب سَرْد» تعني الماء البارد.

رفض التوحيدي هذا الفن واعتبره دليلًا على نقصان العقل، لكن روّاده يرون فيه دليلًا على مهارة التنقل والسيطرة على لغتين والقدرة على مزجهما بشكل كامل. يقول التوحيدي: «نعوذ بالله من العجمة المخلوطة بالتعريب، ومن العربية المخلوطة بالتعْجيم، ولو أن هذا النقص لم يدل إلا على اللفظ الذي معدنه اللسان لكان العذر أقرب، لكنه كاشف لعورة العقل»[122].

أبدع عمر الخيام النيسابوري (430–526هـ) رباعياته في أصلها باللغة الفارسية، وبغضّ النظر عن حقيقة ما نُسب إليه في ما بعد من تلك الرباعيات، فإن ما ثبت له منها يقدّم بلا شك مثالًا آخرَ على الاشتراك الأدبي العربي - الفارسي، فهي جاءت ببصمة عربية رأيناها في المشطّرات والمربّعات والمخمّسات، على الرغم مما تتفرد به هذه الرباعيات من خصائص فارسية مثل التكرار المعنوي وتوليد الأفكار.

نُسجّل بوضوح كبير تقاربًا كبيرًا بين الخيّام والمعري في فلسفة الرباعيات، ومعانيها الوجودية، وهذا يؤكّد أن تيارًا معنويًا مضمونيًا نظّم

---

(121) شمس الدين محمد بن قيس الرازي، المعجم في معايير أشعار العجم، تصحيح محمد بن عبد الوهاب قزويني ومدرس رضوى، چاپ 3 (تهران: كتاب فروشى تهران، 1981)، ص418.

(122) أبو حيان التوحيدي، مثالب الوزيرين، ص65.

تجربتيهما، مع العلم أن الخيّام يصنَّف في الأدب الفارسي من ذوي اللسانين.

على مستوى شكل القصيدة، استعار الشعراء الفرس الأوزان العربية واستخدموها في قصائدهم، فالوزن «لم يأخذ طريقه إلى الأدب الفارسي قبل القرن الثالث الهجري، ولا عرف القافية الواحدة، وإن وقعت في الشعر الفارسي الإسلامي في المزدوج والرباعيات والقصيدة العادية والملمعات، وهذا يعني أن الأوزان والقافية انتقلتا من الأدب العربي إلى الأدب الفارسي، وغدتا قاسمًا مشتركًا بينهما، ويقع 'المتقارب' في الدرجة الأولى عند الشعراء الإيرانيين، ويليه الهزج والرمل والخفيف، على حين ندر استعمال بقية الأوزان، علمًا أن الطويل والكامل والبسيط ثم الوافر والسريع والمتقارب أكثر شيوعًا في الأدب العربي من البحور السابقة»[123]. ويحتفظ الشعر الفارسي بخصوصيات موسيقية تتعلق بالذوق والسليقة، مثل وجود ثمانية عشر ركنًا عروضيًا فارسيًا، هي: فعولن، فاعلن، فعلن، مفعول، مفعولن، فعول، فاعل، مفاعيلن، مفاعيل، مستفعلن، مستفعل، فاعلاتن، فعلاتن، فاعلات، فعلات، مفاعلن، مفتعلن، فع لن، بينما لدينا في العربية ثمانية أركان، هي: فعولن، فاعلن، مستفعلن، مفاعيلن، فاعلاتن، مفعولات، متفاعلن، مفاعيلن. من تلك الخصوصيات أيضًا، الاختلاف في استخدام بعض الأركان العروضية، مثل «مفاعيلن» المستخدم بكثرة في الشعر الفارسي، لكنه قليل في العربية، وعلى العكس نجد الركنين «متفاعلن» و«مفاعلتن» رائجين في العربية، بينما يندر استخدامهما عند الشعراء الفرس. وبالنسبة إلى الأوزان، من الملحوظ أن الشعراء العرب أقبلوا بكثرة على البحرين الطويل والبسيط، بينما نجدهما غير شائعين في الفارسية.

مثل بقية العناصر التداخلية، لم يتوقف الدور الفارسي في الأخذ من العرب، بل عمل على تطوير معطياته فأبدع الشعراء أشكالًا شعرية مثل «المثنوي ذو القافية الواحدة بين مصراعي البيت الواحد دون باقي القصيدة، كما أبدعوا فن الرباعي المكوّن من أربعة أشطر ذات قافية موحدة، وكل رباعية مستقلة بذاتها عما قبلها وبعدها (...) وإن كان العرب قد عرفوا المشطرات والمربعات والمخمسات، ثم أبدعوا الموشحات ذات النهج الجديد في البناء

(123) جمعة، «من القواسم المشتركة».

والقافيـة»[124]. ومنذ نهاية القرن الثالث الهجري، بدأنا نسـجل ظهور نصوص نثرية عربية وفارسـية متداخلة شـكلًا ومضمونًا، ومنها مثلًا **رسـالة الطير** لابن سـينا[125]، التي اقترب فيها من **رسـالة الغفران** لأبي العلاء المعري، فكلاهما يعبّـر عن رحلة خيالية تحدث في عالم آخـر، وفيها أبطال وحوادث ومراحل وأهـداف ونهاية، ويمتح هذا التأثر مما وفره القـرآن للطرفين من أخبار غيبية ومعالـم روحيـة، كان أهمها قصـة المعراج النبوي، وقصة الخضر مع موسـى عليهما السـلام، فـإذا كانت الأولى أساسًـا شـكليًا لتلك الأعمـال القصصية، فالثانية مثّلت مرجعًا معنويًا لها.

ازدهـر فن قصـص المعراج فـي الأدب الفارسـي الصوفي فـي المرحلة اللاحقـة مـع الشـاعرين سـنائي الغزنـوي (473–545هـ) في **سير العبـاد إلى المعاد**، وفريد الدين العطار (545–627هـ) في **منطق الطير**.

فـي هـذه المرحلـة أيضًـا كُتبـت مؤلفـات فـي أدب السياسـة والتاريـخ والعقيـدة، وتعكس تماثلًا كبيرًا بأخواتها التـي كانت تكتب بالعربية في الفترة نفسها، ونذكر من تلك الكتب مثلًا: **سياستنامه** لنظام الملك، و**قابوسنامه** لأمير كـي كاووس، و**أسـرار التوحيـد** لمحمد بن منـور، و**زين الأخبـار** للكرديزي، و**مقامـات حميـدي** لحميـد الدين البلخي. فـي حين كانت المصنفـات النثرية العربيـة مملـوءة بالمعطيات الثقافية الفارسـية، مثل الحكـم والأمثال والألفاظ والقصص والتوضيحات المعجمية. تجد ذلك في كتب الجاحظ، مثل **البخلاء** و**البيـان والتبييـن**، فنرى الجاحظ في **البخلاء** مثلًا يحاول شـرح كيف تعددت معانـي «النصيحـة» عنـد الفرس، فيقـول: «وقد زعـم ناس أن ممـا يدل على غش الفرس أنه ليس للنصيحة في لغتهم اسـم واحد يجمع المعاني التي يقع عليها هذا الاسم (...) ففي لغتهم اسم للسلامة، واسم لإرادة الخير، وحسن المشـورة، وحملك بالرأي علـى الصواب، فللنصيحة عندهم أسـماء مختلفة، إذا اجتمعت دلت على ما يدل عليه الاسم الواحد في لغة العرب، فمن قضى عليهم بالغش من هذا الوجه فقد ظلم»[126].

---

(124) جمعة، دراسات في الأدب، ص 270–273.

(125) ترجمها شهاب الدين السهروردي إلى اللغة العربية (539–587هـ).

(126) أبـو عثمـان عمرو بن بحر بن محبـوب الجاحظ، البخلاء، تقديم عباس عبد السـاتر، ط 2 =

نقف مع أبي حامد الغزالي في التبر المسبوك في نصيحة الملوك، وهو يقص من التراث الفارسي القديم مستشهدًا بعدل أحد ملوك بلاد فارس القدماء، فيقول: «يقال إن أنوشروان العادل أظهر يومًا من أيام ملكه أنه مريض وأنفذ ثقاته وأمناءه أن يطوفوا أقطار مملكته وأكناف ولايته وأن يتطلبوا له لبنة عتيقة من قرية خربة ليتداوى بها؛ وذكر لأصحابه أن الأطباء وصفوا له ذلك فمضوا وطافوا جميع ولايته وعادوا فقالوا: ما وجدنا مكانًا خرابًا ولا لبنة عتيقة، ففرح أنوشروان وشكر إلَهه وقال: إنما أردت هذا لأجرّب ولايتي، وأختبر مملكتي، ولأعلم هل بقي في الولاية موضع خراب لأعمّره فالآن لم يبق مكان إلا هو عامر فقد تمّت أمور المملكة وانتظمت الأحوال، ووصلت العمارة إلى درجة الكمال»[127].

تنطبق الملاحظة نفسها على مؤلفات أبي حيّان التوحيدي، فمثلًا في كتابه **البصائر والذخائر**، يوضّح أحد المصطلحات الفارسية نقلًا عن ابن الأعرابي، فيقول: «قال ابن الأعرابي: يقال للذي إذا أكل استظهر بشيء يضعه بين يديه، ويضع يده اليسرى عليه، ويأكل باليمنى: الجرد بان»[128] (الجردبان، معرّب كرده بان: حافظ الرغيف). وعلى المستوى الفني، عرفت الثقافة الفارسية في هذه المرحلة فن المقامات الذي عبر إليها متأخرًا من الأدب العربي على يد حميد الدين البلخي (ت 559هـ)، على الرغم من أن مؤسسه في الأدب العربي كان الفارسي بديع الزمان الهمذاني (ت 395هـ).

تتبّع البلخي في مقاماته الفارسية أثر المقامات العربية، خصوصًا تجربة الحريري أسلوبًا وصورًا على الرغم من تميّزه ببعض العناصر، مثل عنونة بعضها بأسماء محلية، كالمقامة البلخية والسجستانية والجرجانية والأصفهانية، وساهمت هذه المقامات في إثراء المعجم الفارسي بالألفاظ العربية.

كان للتداخل اللغوي والأدبي العربي الفارسي دور كبير في إنضاج الفارسية الجديدة، بلاغيًا وأسلوبيًا، وكان القرآن والحديث النبوي معًا معينًا

= (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1985)، ص 253- 254.

(127) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، راجعه سامي خضر (القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، [د. ت.])، ص 18.

(128) أبو حيان التوحيدي، البصائر والذخائر، ج 2، ص 233.

غنيًا ساهم في توسيع فضاء الفارسية، وكانت ممارسات الفقهاء والمحدثين والوعّاظ ونشاطهم في مساجد بغداد والبصرة ودمشق وخراسان في قمة الفاعلية التداخلية، حتى استغرب الجاحظ براعة وقوة التزاوج الذي حصل في لسان القاص موسى بن يسار الأسواري حين وصفه قائلًا: «كان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به فيقعد العرب عن يمينه والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسّرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسّرها لهم بالفارسية، فلا يُدرى بأي لسان هو أبين، واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها، إلا ما رووا من لسان موسى بن يسار الأسواري»[129].

رفدت العربية الفارسية بالأساليب البلاغية والبيانية الجميلة، وكانت هذه النتائج ضرورية لقيام علم البلاغة والبيان الفارسي في المرحلة اللاحقة، إذ سيؤسَّس هذا العلم بناءً على منجزات نظيره العربي. وفي اعتقادنا يشكّل هذا التداخل ركنًا أساسًا في بناء التداخل الثقافي العربي - الفارسي الكبير، وأعجب ما فيه أنه يرغمنا على التوقف هنا وهناك لتأمّل فسيفسائه الجميل، وتتبّع تلك الخطوط الدقيقة والدائرية والمتعرجة، في مهارة ورقّة باللغتين، لتشكل لوحة مدهشة بتفاصيلها وألوانها. كان للأثر اللغوي والأدبي الفارسي وقع كبير في المزاج الحضاري الإسلامي، بعد أن تسرب إلى كل مناحي الدولة، وصار مرجعية ثقافية وأيديولوجية لها. يُصوِّر أبو حيّان التوحيدي هذا الحال في كتابه الإمتاع والمؤانسة قائلًا: «... ألا ترى أن الحال استحالت عجمًا: كسروية وقيصرية، فأين هذا من حديث النبوّة الناطقة والإمامة الصادقة؛ هذا الربيع - وهو حاجب المنصور - يضرب من شمت الخليفة عند العطسة، فيشكي ذلك إلى أبي جعفر المنصور، فيقول: أصاب الرجل سُنّة وأخطأ الأدب. وهذا هو الجهل، كأنه لا يعلم أن السنّة أشرف من الأدب، بل الأدب كله في السنّة، وهي الجامعة للأدب النبوي والأمر الإلهي، ولكن لما غلبت عليهم العزة، ودخلت النعرة في آنافهم، وظهرت الخنزاونة [الكبر]

(129) الجاحظ، البيان والتبيين (1975)، ص 234.

بينهم، سموا آيين العجم أدبًا، وقدّموه على السنّة التي هي ثمرة النبوّة»[130]، و«آيين» كلمة فارسية تعني تقاليد وأعرافًا، والنص واضح في إبراز تأثير ثقافة الآداب السلطانية المستوردة من المجال الفارسي في ثقافة الخلافة العباسية وسلوكها، والمدخل كما ذكرنا هو اللغة والأدب، أي إنه تداخل لغوي وأدبي أخذ مظهرًا سياسيًا وحضاريًا.

من تجليات ذلك التداخل أن ترى سيبويه وهو عالم فارسي يؤسس للنحو العربي رسميًا، بينما يتأخر بناء وتقعيد لغته الأم أكثر من قرن من الزمن، ويؤسّس أديب فارسي، وهو بديع الزمان الهمذاني فن المقامات العربي؛ ليتأخر قيام فن المقامات في لغته الأم لعقود طويلة، وبين هذا وذاك تبرز أسماء لأدباء وشعراء وعلماء خدموا اللغة والأدب العربي، كما كان للعرب دور في بناء اللغة الفارسية الجديدة، وإطلاق الشعرية الفارسية، وتشجيع ثقافة التنوع والاشتراك، هكذا يبدو لنا التداخل لغويًا وأدبيًا.

ثانيًا: مجالات التداخل بين القرنين السادس والعاشر الهجريين

بلغ التداخل بين الثقافتين العربية والفارسية أوجَهُ بعد القرن الرابع الهجري، وهو مرحلة نُضج تداخلي عبّرت عنه نماذج ثقافية قامت داخل كلتا الثقافتين، حيث أصبحت العناصر الفارسية سارية في تفاصيل التعبيرات الثقافية العربية، بل أصبحت من مكوّنات الذات الثقافية العربية، في حين تجاوزت الثقافة الفارسية عقبة التعبير الشعوبي لتُبدع بشكل راقٍ داخل الدائرة الإسلامية من خلال رموز الثقافة العربية. وساهمت أدوار الأسر الحاكمة التركية مثل الغزنويين (387-545هـ)، والسلاجقة (429-552هـ)، في إخراج المشروع الثقافي العربي - الفارسي من خانة التعبير القومي الضيق إلى الأفق الحضاري الإسلامي الواسع، خصوصًا مع الغزنويين الذين نقلوا إنجازات الثقافة الفارسية الجديدة إلى فضاء شبه القارة الهندية، ليفتحوا بذلك بابًا ثقافيًا جديدًا سمح بدخول طرف ثالث في المسار التداخلي العربي الفارسي، هو الطرف الهندي. في هذه المرحلة التاريخية بلغت فاعلية التداخل الثقافي

(130) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص114.

أبعد مدى، وأفرزت أشكالًا ومضامين ثقافية ذات دلالات عالمية بالغة الأهمية والتأثير.

في القرن السابع الهجري كان المجال الثقافي العربي - الفارسي على موعد مع نكسة حضارية كبرى عندما تعرّض للهجوم المغولي، وهذا ما ساهم بقوة في تعزيز الشعور التداخلي بين العرب والفرس تحت عنوان الإسلام. رأينا ذلك بوضوح في نتاج القريحة العرفانية الفارسية، خصوصًا مع مولانا جلال الدين الرومي ونظامي الكنجوي وسنائي الغزنوي وحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي. وفي هذه المرحلة من التداخل الثقافي العربي - الفارسي لاحظنا رواج سوق السؤال العقلي والجدالات الفلسفية وبروز مدارس واتجاهات عبّرت عن عقائدها ومبادئها، وفي الوقت ذاته سجّلت المرحلة معركة شديدة بين مدرسة الحديث ومدرسة العقل، وتعرض كثيرون من الفلاسفة للملاحقة، وحاول بعضهم التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية.

كان للنّاظم الجغرافي تأثير كبير في تشكيل المسارات التداخلية بين العرب والفرس في هذه المرحلة، حيث تنوّعت مراكز التداخل الثقافي من خراسان إلى بلخ إلى بغداد، ثم دمشق. كانت هذه المحاور، وغيرها كثير، عبارة عن ملتقيات تلاقح اجتماعي وتمازج فكري ومذهبي، وكانت تشكّل في ما بينها مسارات ثقافية ناشطة من القرن السادس حتى العاشر، إذ عرفت تنقلات لعلماء وأدباء وفقهاء، كل بحسب وجهته ومذهبه وهدفه، لكن كان الجميع يتقاسمون المشترك العربي الإسلامي المتداخل.

نحاول تسليط الضوء على أهم عناوين هذه المرحلة من خلال محورين أساسيين: المجال العقلي والمجال اللغوي الأدبي، على اعتبار أن هذه المرحلة لم تعرف مظاهرَ واضحة للتداخل الديني، ولعلها وُجدت تحت مسمّيات أخرى مثل الجدل الفلسفي والعقلي الذي راجت في ساحته تُهمٌ دينية كثيرة، مثل الزندقة والمانوية والدهرية والمزدكية، وعادة ما كانت توجّه إلى الخصوم العقليين أو أصحاب الآراء الفلسفية المخالفة للمذهب الحاكم، أو لأصحاب دعوات وأفكار مخالفة لثوابت الدين الإسلامي.

1- المجال العقلي

لم يكن نشاط التداخل العقلي العربي - الفارسي ومظاهره في القرن السادس الهجري وما بعده بأهمية ما سبقهما في القرون السابقة، حيث سجّلت هذه المرحلة تراجعًا ملحوظًا في جمهور الفلسفة وروّاد الإبداع العقلي، مع تراجع في المكتوبات والرسائل العقلية، وانتشار للتقليد وتكرار المقولات والنظريات السابقة. أنذر هذا الوضع بدخول النشاط العقلي التداخلي العربي- الفارسي في منحنى تنازلي سيظهر بوضوح في القرنين السابع والثامن، وهي الحقيقة التاريخية التي استندت إليها النظرية القومية الإيرانية المعاصرة، لتوجّه سهامها المغرضة إلى العرب. يقول الأكاديمي الإيراني المعاصر صادق زيبا كلام: «إن الازدهار العلمي الذي شهدناه في العصر العباسي الأول لم يكن حركة ذاتية طبيعية نابعة من الداخل، لقد كان ظاهرة مستوردة من الأطراف إلى مركز الإمبراطورية الإسلامية في بغداد، لذلك لم تتأثر بذهاب خليفة ومجيء آخر، بل كانت مسارًا علميًا متواصلًا يتقوّى من خلال اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية، خاصة في البلدان التي كانت فيها العلوم التي تنقل مباشرة إلى بغداد، مثل شجرة تُقتلع من تُربتها الأصلية لتُزرع في تربة بعيدة وغريبة عنها، فتنمو وتعطي ثمارًا غنية في مرحلة أولى، لكنها سرعان ما تموت مع تغيّر بعض الظروف المحيطة بها، هذا ما حصل للعلوم الإسلامية بعد عصرها الذهبي»[131]. هكذا يرى طيف واسع جدًّا من المدرسة القومية الإيرانية التراجع في المجال العقلي التداخلي، حيث يبدو صوت التعصب القومي بارزًا، وغياب التحليل الموضوعي لظاهرة تاريخية شاملة لا يمكن النظر إليها من زاوية أيديولوجية عرقية فحسب.

تجد أوضاع هذه المرحلة جذورها العميقة في التحولات التاريخية المذهبية التي عرفتها الخلافة العباسية منذ عهد الخليفة المتوكل على الله (205-247هـ) الذي وجّه ضربات قاسية إلى الاعتزال، وأعاد الاعتبار إلى مدرسة الحديث، وواجه بقوة الفلاسفة والمذاهب والأفكار المخالفة للمذهب الشافعي، ما شجّع التيارات الدينية والفلسفية المختلفة، بما فيها التيارات

---

(131) صادق زيبا كلام، ما چگونه ما شديم، چاپ 3 (تهران: انتشارات روزنه، 1997)، ص 223-225.

الفارسية، على تطوير مناهجها في الجدل. وفي ما بعد، بدأت تبحث عن منافذ ووسائل جديدة لمواصلة نشاطها، الأمر الذي فتح نقاشًا عقليًا معمّقًا وواسعًا، استمرت صيرورته طوال القرنين الرابع والخامس، مع ظهور أسماء فارسية كان لها دور الريادة في النشاط التداخلي العقلي في مرحلة ما بعد القرن السادس الهجري:

أ- شهاب الدين السهروردي والفلسفة الإشراقية

استطاع أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري أن يُطلق فاعلية عقلية تروم التوفيق بين السؤال الفلسفي والحقيقة الدينية، فاتحًا المجال أمام جدالات فلسفية ومذهبية منقسمة بين مؤيدٍ ومعارضٍ له، ومن أبرزها ردُّ ابن رشد في كتابه **تهافت التهافت**. توسّع النقاش وتعمّقت الرؤى والتأملات، ووجد هذا النشاط أرضًا خصبة في البيئة الفارسية، خصوصًا في خراسان وبلخ وشيراز وأصفهان، حيث ستنمو بذور فلسفة جديدة ستحاول مواجهة مقالات الفلسفة اليونانية ومقولات المشّائين، وهكذا ستعرف المرحلة المقبلة تعدّد وجوه الممارسة العقلية، تعبيرًا عن التداخل العربي - الفارسي بعد خمسة قرون من التمازج والتبادل بين الطرفين.

يُعدُّ يحيى بن حبش السهروردي الملقّب بـشهاب الدين (549-587هـ) من أهم معالم التداخل الثقافي العربي - الفارسي في المجال العقلي، لأن تأثيره في الممارسة العقلية الإسلامية بقي مستمرًا، ولا تزال المدرسة الفلسفية الإيرانية تأخذ بمنجزاته إلى اليوم.

ينتسب السهروردي إلى سُهرَوَرد من مدن زنجان شمال غرب إيران. تلقّى مبادئ العلوم في مراغة في أذربيجان، ثم انتقل إلى أصفهان التي أصبحت مركزًا علميًا حينئذٍ، واكتمل تكوينه المعرفي بعد تنقلات بين مناطق عدة داخل بلاد فارس، ليقصد بعد ذلك بغداد، وبعدها ذهب إلى بلاد الأناضول، ثم استقر أخيرًا في حلب، وبقي فيها إلى أن حُكمَ عليه بالإعدام في عام 587هـ[132].

يتضح من هذه المعطيات أن السهروردي مَدين في تكوينه العلمي

---

(132) انظر: ابن خلكان، ج 5، ص 225-230.

لجهد التداخل الثقافي العربي - الفارسي خلال القرون السابقة، لأنه استطاع الاستفادة من الإمكانات المعرفية التي توفّرها المراكز العلمية العربية الفارسية المنتشرة في بلاد فارس، كما استفاد من الفضاء التعددي الذي أسسته التيارات والمذاهب والأفكار الرائجة بين الفرس. ويَبرز أثرُ الناظم الجغرافي في تجربة السهروردي من خلال تنقلاته المتعددة داخل بلاد فارس وخارجها، من سهرورد، بلاده الأصلية، إلى مراغة ومنها إلى أصفهان، ثم إلى بغداد ومنها إلى بلاد الأناضول، وأخيرًا إلى حلب. إن تأمّل هذه الحركية يؤكد طبيعة شخصية الرجل، وربما نوع الأسئلة المعرفية والوجودية التي تؤطّر إدراكه العلمي، وباختصار شديد نشعر بأهمية البحث في مشروع السهروردي، بحث منفتح على المسارات التداخلية في فضاء عربي - فارسي - تركي ينتظم وفق محور جغرافي نوضّحه كالآتي:

فارس ← بغداد ← الأناضول ← حلب

لا شك في أن التفاعلات التداخلية بين مختلف عناصر الحضارة العربية الإسلامية بلغت نضجها في هذه المرحلة، فإذا كانت حركة ابن سينا في المرحلة السابقة لم تتجاوز دائرتها الفارسية إلا قليلًا، فإن السهروردي في هذه المرحلة سجّل حركة أعمق في فضائه الحضاري المشترك، واختار مدّ تلك الحركة إلى أقصى الغرب نحو الأناضول.

يقول ابن أبي أصيبعة عن السهروردي: «كان شهاب الدين السهروردي قد أتى إلى شيخنا فخر الدين المارديني، وكان يتردد إليه في أوقات وبينهما صداقة، وكان الشيخ فخر الدين يقول لنا ما أذكى هذا الشاب وأفصحه! ولم أجد أحدًا مثله في زماني، إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوّره واستهتاره وقلة تحفّظه أن يكون ذلك سببًا لتلفه، قال فلمّا فارقنا شهاب الدين السهروردي من الشرق وتوجّه إلى الشام، أتى إلى حلب وناظر بها الفقهاء (...) فازداد تشنيع أولئك عليه وعملوا محاضرة بكفره وسيّروها إلى دمشق إلى الملك الناصر صلاح الدين، وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد اعتقاد الملك الظاهر، وكذلك إن أُطلق فإنه يفسد أي ناحية كان بها من البلاد، وزادوا عليه أشياء كثيرة (...) ولمّا بلغ شهاب الدين السهروردي ذلك، وأيقن أنه يقتل وليس

جهة إلى الإفراج عنه، اختار أنه يُترك في مكان مفرد ويُمنع من الطعام والشراب إلى أن يلقى الله تعالى فَفُعل به ذلك»[133].

يقدّم هذا النص تجربة السهروردي التداخلية من زاوية «المنتهى»، إذ يبدو مصير الرجل مأساويًا بعدما دفع ثمن اختياره العقلي التداخلي الذي لم يختلف كثيرًا عن اختيارات فلاسفة ومتصوفة آخرين من أبناء بلاد فارس وجدوا أنفسهم في مواجهة حد السيف ابتداءً بعبد الحميد الكاتب، ثم عبد الله ابن المقفّع، مرورًا بكثيرين من الفرس الذين أُعدموا في العصر العباسي الأول بتهمة الزندقة، هل هي خاصية تُصاحِب مساهمة العقل الفارسي داخل دائرة الثقافة العربية الإسلامية؟ هل كانت حالات تسلل هادئة تستهدف القيم العربية أم أنها ضريبة السؤال الفلسفي، أم نتيجة طبيعية للاستبداد السياسي وانسداد الأفق الثقافي؟

عندما ننظر في تراث السهروردي المقتول نجده يؤسس مدرسة فلسفية جديدة، هي مدرسة الفلسفة الإشراقية التي فصَّل مضامينها عبر حوالى خمسين كتابًا من أشهرها كتاب حكمة الإشراق.

يُعتبر السهروردي مؤسِّسًا للفكر الفلسفي الإشراقي الذي يدعو إلى تحقيق المعرفة عن طريق الذوق والكشف الروحاني، بخلاف التوجّه المستدل بالتقصي والبرهان العقلي، وبتعبير فلسفي، تحقيق المعرفة بوساطة العلم الحضوري، قبل اكتساب المعرفة بوساطة العلم الحصولي. انشغلت الإشراقية بنقد الفلسفة الأرسطية فأنزلت المقولات العشر لمنطق أرسطو إلى أربع مقولات، ثم جعلت من المنطق الصوري وسيلة لبلوغ درجة الإشراق[134].

كان السهروردي تجليًا عقليًا وروحيًا للقرن السادس الإسلامي، بكل ضفافه المتعددة العربية والفارسية والتركية، إذ حاول التوفيق بين العقل والقلب، وهي الثنائية التي طغت على معظم أعمال المرحلة الثقافية التي سنقف عند بعض نماذجها في محور «المجال اللغوي والأدبي».

---

(133) ابن أبي أصيبعة، ص 641.

(134) محمد جلال أبو الفتوح شرف، المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، المكتبة الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، 1972)، ص 199-202.

أضافت مساهمة السهروردي التداخلية بُعدًا جديدًا إلى بنية الثقافة العربية الإسلامية، هو البُعد الإنساني العالمي، إذ انفتح الرجل على الفلسفة اليونانية من نافذته العربية - الفارسية. وإذا كان الناظم الجغرافي قد نظّم تجربته عبر محور: فارس وبغداد والأناضول، ثم حلب، فإن الناظم الزماني نظّم جهده في مرحلة عقلية انشغل فيها المسلمون بمحاربة الفلسفة اليونانية، أو بالتوفيق بينها وبين العقيدة الإسلامية، وفي هذا المستوى تشكّلت فكرة الإشراق عند السهروردي، وهو ما يمكن توضيحه كما يلي:

كشف قلبي + منطق أرسطي = فلسفة إشراقية

بغضّ النظر عن النقاش الذي دار حول تصنيف أعمال السهروردي، وما إذا هي فلسفة أم تصوّف أم أنها تصوّف مشبع بالفلسفة أم فلسفة مُشبعة بالتصوف، نرى أن عناوين الفلسفة الإشراقية كانت مسارات مؤثرة جدًا في التداخل العقلي العربي - الفارسي، إذ انتقلت بعض سمات مزاج البحث المعرفي الفارسي إلى مركز الثقافة العربية، وبعد ذلك، إلى محاور الحياة الاجتماعية العربية. وفي هذا السياق يمكن تفسير السياسات الثقافية والمذهبية القاسية التي كانت السلطة العباسية تنهجها تجاه هذه المساهمات باعتبارها مهددات لتماسك الذات العربية الإسلامية، واستمرار النقاء المذهبي والعقائدي الإسلامي. ومن هذا المنطلق يمكن وضع تجربة السهروردي في إطار التداخل الثقافي اللطيف العنيف، فهو لطيف بطبيعته المعنوية الفكرية، عنيف بالنظر إلى ردات الفعل القاتلة التي أثارها داخل الفضاء الثقافي العربي.

في سياق هذا التفسير، يمكن فهم اهتمام المدرسة الفلسفية الفارسية اليوم بالفلسفة الإشراقية، وتبنّي مقولاتها، وهي التي ازدهرت مباحثها منذ لحظة ظهورها بين متكلمين وفلاسفة فرس، أمثال: نصير الدين الطوسي وشمس الدين الشهرازوري وقطب الدين الشيرازي وجلال الدين الدواني.

ب- فخر الدين الرازي الطبرستاني: عربي فارسي

تكمن أهمية شخصية فخر الدين الرازي الطبرستاني (543-606هـ) في كونها تضعنا أمام أوجه جديدة للتداخل العقلي العربي - الفارسي، وهذا ما

تؤكده مساهماته في النظر والتأليف.

على الرغم من شهرته بالرازي الطبرستاني، تعود أصول فخر الدين إلى قبيلة بكر العربية، وقد وَرَدَ ذلك في مصادر عدة ذكرت نسبه، منها ما جاء في وفيات ابن خلكان: «أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التيمي البكري»[135]، لكن والده مثل كثيرين من العرب استقر في مدينة الري في بلاد فارس وتزوج هناك من امرأة فارسية، فكانت بذلك بيئة فخر الدين فارسية عربية. وُلد وتعلّم وعاش هناك إلى أن اكتملت مداركه، فكان على معرفة دقيقة باللغة الفارسية، ونظم بها شعرًا جيدًا وألّف بها بعض كتبه[136]، ووعظ بها في المساجد[137].

إن هذا المؤشر الاجتماعي في تجربة الرازي يؤكد عمق التمازج الاجتماعي العربي - الفارسي، واتساع الفضاء الحضاري الإسلامي في نهاية القرن السادس وبداية السابع، حتى إن معظم المصادر تنسب الرجل إلى مسقط رأسه، على الرغم من ذكرها أصله العرقي؛ لأن المناخ الثقافي للمرحلة ما عاد يُعطي أولوية للخصوصية العرقية التي بدأت تتوارى خلف المشترك التداخلي بين الفرس والعرب.

هنا أيضًا يمكننا ملاحظة دور الناظم الجغرافي في تعميق التداخل الثقافي العقلي بعد رَصدِ مسارات متعددة تَنَقَّل عبرها فخر الدين الرازي، بين مسقط رأسه ومراكز نشأته العلمية واحتكاكه بعلماء ونخب عصره. يَحْكِي عنه ابن خلكان: «قصد الكمال السمناني واشتغل عليه مدة، ثم عاد إلى الري واشتغل على المجد الجيلي، وهو أحد أصحاب محمد بن يحيى، ولمّا طلب المجد الجيلي إلى مراغة ليدرس بها صاحبه فخر الدين المذكور إليها، وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة، ويقال إنه كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين في علم الكلام، ثم قصد خوارزم وقد تمهّر في العلوم، فجرى بينه وبين أهلها كلام في ما يرجع إلى المذهب والاعتقاد، فأُخرج من البلد، فقصد ما

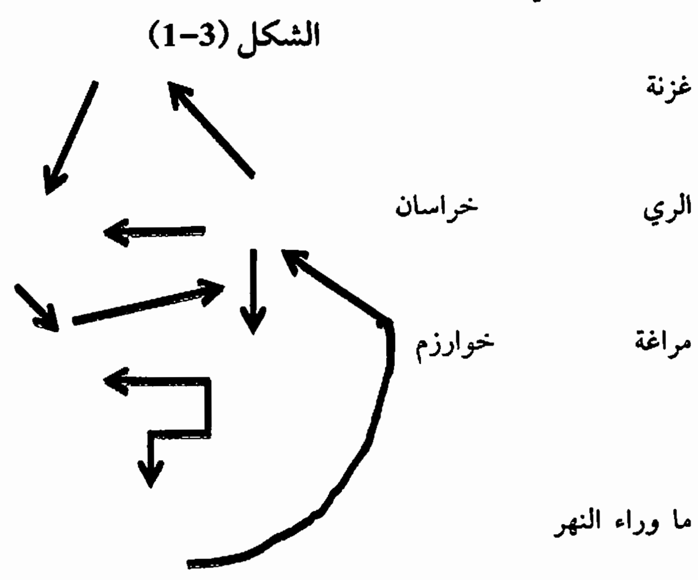
(135) ابن خلكان، ج 4، ص 82.

(136) صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، كتاب الوافي بالوفيات، تحقيق هلموت ريتر (اسطنبول: جمعية المستشرقين الألمانية، 1931؛ دمشق: [د. ن.]، 1959)، ج 4، ص 249.

(137) الصفدي، ص 250.

وراء النهر، فجرى له أيضًا هناك ما جرى له في خوارزم، فعاد إلى الري (...) وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة في جملة من المال (...) وعاد إلى خراسان، واتصل بالسلطان محمد بن تكش المعروف بخوارزم شاه وحظي عنده، ونال أسنى المراتب»(138). تصوّر هذه الرواية التاريخية تجربة ناشِطة لحركة الرازي انتظمت عبر محاور جغرافية عدة داخل بلاد فارس، نُبيّنها كما يلي:

الشكل (3-1)



من المرجح أن هذه المراكز ليست كل ما زاره الرازي، لكن مسار تنقُّله يؤكد أمرين مهمين:

أولًا: إن بلاد فارس ما زالت تحتفظ باستقلال ثقافي جعلها غنية عن الإمكانات التي يوفّرها مركز الخلافة المضطرب في هذه المرحلة، ورأينا بداية هذا التحول في تجربة ابن سينا في القرن الثالث الهجري.

ثانيًا: على الرغم من أصول الرازي العربية وإيمانه بأهمية الرحلات العلمية، فإن أي مصدر لم يذكر أنه [الرازي] قام برحلةٍ إلى مركز عربي مثل بغداد ودمشق أو حتى مكة أو المدينة المنوّرة، فهل حالت الاضطرابات التي

(138) ابن خلكان، ج 4، ص 83-84.

عرفها عصره دون وصوله إلى تلك المراكز، أم أن الفضاء الثقافي والعلمي في بلاد فارس كان ثريًا إلى درجة أنه لم يترك للرجل فرصة لاكتشاف فضاء بغداد ودمشق أو البصرة مثلًا؟ هل كان السبب موقفًا ثقافيًا أو سياسيًا مَنَع الرازي من مغادرة بلاد فارس؟

كي نحاول الإجابة عن هذا السؤال سَنَقِف مع رواية تُصَوِّر المحيط الثقافي الذي كان الرازي يتحرك فيه. نَاقِلُ الرواية هو القزويني في كتابه **آثار البلاد وأخبار العباد**، وجاء فيها: «حُكي أنه [الرازي] قبل اشتهاره ذهب إلى خوارزم مع رسولٍ، فقال أهل خوارزم للرسول: سمعنا أن معك رجلًا فاضلًا نريد أن نسمع منه فائدة، وكانوا في الجامع يوم الجمعة بعد الصلاة، فأشار الرسول إلى فخر الدين بذلك، فقال فخر الدين: أفعلُ ذلك بشرط أن لا يبحثوا إلا موجّهًا، فالتزموا ذلك فقال: من أي علم تريدون؟ قالوا: من علم الكلام فإنه دأبنا، قال: أي مسألة تريدون؟ اختاروا مسألة شرع فيها وقررها بأدنى زمان، وكان هناك من العوامّ خلق كثير، وعوامّ خوارزم متكلمة كلهم عرفوا أن فخر الدين قرر الدليل وغلبهم كلهم، فأراد مُرتّب القوم أن يخفي ذلك محافظة لمحفل الرئيس فقال: قد طال الوقت وكثرت الفوائد، اليوم نقتصر على هذا وتمامه في مجلس آخر في حضرة مولانا، فقال فخر الدين: أيها الخوارزمي إن مولانا لا يقوم من هذا المجلس إلا كافرًا أو فاسقًا، لأني ألزمته الحكم بالحجة، فإن لم يعتقد فهو كافر على زعمه، وإن اعتقد ولم يعترف به فهو فاسق على زعمه»[139].

تنقل الرواية مشهدًا ثقافيًا مليئًا بالحيوية والتفاعل العقلي، احتضنته خوارزم التي عُرِف عوامُّها بعلم الكلام، وكان الرازي زائرًا فاعلًا في ذلك المشهد، يقول عنه تاج الدين السبكي: «إمام المتكلمين ذو الباع الواسع في تعليق العلوم والاجتماع بالشاسع من حقائق المنطوق والمفهوم والارتفاع قدرًا على الرفاق وهل يجري من الأقدار إلا الأمر المحتوم»[140]، بينما كتب

---

(139) أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **آثار البلاد وأخبار العباد** (بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998)، ص 377-378.

(140) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي، 10 ج في 7 مج، ط 2 (القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص 81.

عنه ابن خلكان قائلًا: «فاق أهل زمانه في علم الكلام والمعقولات وعلم الأوائل»[141]. من المؤكد أن الرازي كان صاحب منهج عقلي ودعوة كلامية انشغل بالتنقل بين المدن والجوامع للدفاع عنها، ولا سيما أنه كان قريبًا من الدولة الخوارزمشاهية التركية الأصول التي اعتنت بالثقافة وشجّعت العلماء بعيدًا عن النزعتين القوميتين العربية والفارسية.

لم ينجُ فخر الدين الرازي من هجوم خصومه ومضايقاتهم. روى الصفدي أن الحنابلة كانوا يترصدونه في المساجد لمضايقته وتشويه صورته، ويقول: «نقلت من خط الفاضل علاء الدين الوداعي من تَذْكِرَتِهِ أن الإمام فخر الدين الرازي (رحمه الله) كان يعظ الناس على عادة مشايخ العجم، وأن الحنابلة كانوا يكتبون له قصصًا تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح، فاتفق أنهم رفعوا إليه يومًا قصة يقولون فيها إن ابنه يفسق ويزني، وإن امرأته كذلك، فلمّا قرأها قال: هذه القصة تتضمن أن ابني يفسق ويزني وذلك مظنّة الشباب فإنه شعبة من الجنون، ونرجو الله تعالى إصلاحه والتوبة، وأمّا امرأتي فهذا شأن النساء إلا من عَصِمه الله تعالى، وأنا شيخ ما في للنساء مستمتع، هذا كله يمكن وقوعه، وأمّا أنا فوالله لا قلت إن البارئ سبحانه وتعالى جسم ولا شبّهته بخلقه ولا حَيّزته»[142]. وكان الرازي متهمًا بترويج الفلسفة، قال ابن جبير: «دخلت الري فوجدت ابن خطيبها [فخر الدين الرازي] قد التفت عن السنّة، وشغلهم بكتب ابن سينا وأرسطو»[143].

نعتقد أن من الصعب أن يغامر الرازي بترك فضاءٍ يسمح بممارسة النشاط العقلي إلى الفضاءات العربية التي تتهم كل مشتغل بالكلام والفلسفة بالكفر والزندقة، وذلك في عصر سياسي مضطرب عرف معارك استعادة هيبة الخلافة العباسية.

يتضح لنا من اهتماماته العلمية أنه كان مشغولًا بالمنهج وتنظيم المعرفة الرائجة في عصره. يقول عنه صاحب الوافي بالوفيات: «هو أول من اخترع هذا الترتيب في كتبه، وأتى فيها بما لم يُسبق إليه؛ لأنه يذكر المسألة ويفتح

(141) ابن خلكان، ج 4، ص 83.

(142) الصفدي، ص 252.

(143) الصفدي، ص 251.

باب تقسيمها وقسمة فروع ذلك التقسيم، ويستدلّ بأدلة السبر والتقسيم، فلا يشذّ منه عن تلك المسألة فرع لها [له] بها علاقة، فانضبطت له القواعد وانحصرت له المسائل»[144].

يُصَنَّف فخر الدين الرازي أيضًا ضمن ذوي اللسانين من علماء المرحلة، عربي الأصل، فارسي الولادة والنشأة، عالمي النشاط والعطاء، كتب وأبدع بالعربية والفارسية، انتظمت تجربته التداخلية وفق الناظم الجغرافي، إذ تعددت محاور رحلاته واتجاهاته في بلاد فارس، لكنه لم يزر البلاد العربية خوفًا على نفسه بعدما اتُّهم بترويج الفلسفة، ربما تجنب تكرار خطأ السهروردي الذي ذهب إلى حلب فكانت فيها نهايته؛ لذلك نعتبره نقطة ارتكاز تداخلية نموذجية بين العرب والفرس على المستوى العقلي خصوصًا.

ج- نصير الدين الطوسي ودوره التداخلي بروايتين

تُمَثّل شخصية نصير الدين الطوسي (597-672هـ) عصرها وأوضاعه العصبية أحسن تمثيل؛ فهي تقع في بؤرة انكسار حضاري عميق، شكّل نهاية المنحنى التنازلي الذي بدأ قبله بثلاثة قرون تقريبًا، حيث شهدنا تراجع الإبداع الثقافي العقلي، وسيطرة التطرف الفقهي والمذهبي، وسقوط المجال الإسلامي في يَدِ المَغول، لذلك نستطيع رصد هذه المؤشرات الانكسارية كلها مع حركة نصير الدين الطوسي خلال القرن السابع الهجري، وهي حركة تداخلية انعكست تاريخيًا بروايتين، فكيف ذلك؟

وُلِدَ نصير الدين ونشأ في منطقة في خراسان. كان في بدايته إسماعيلي المذهب، ليتحوّل بعد ذلك إلى التشيع الإثني عشري. رحل إلى بغداد فعمّق هناك معارفه وتكوينه العلمي حتى أصبح عالمًا مشاركًا في علوم عدة، وترجم بعض كتب اليونان وعلّق على موضوعاتها شارحًا ومنتقدًا، وكتب مصنفاته بالعربية والفارسية.

بعد اطلاعنا على مصادر مختلفة تناولَتْ تجربة الطوسي، وجدنا معظمها على طرفي نقيض، الأولى مصادر سُنّية تتحدث عن نصير الدين الطوسي باعتباره فيلسوفًا فاسد العقيدة وخائنًا كان له دور بارز في دخول المغول

(144) الصفدي، ص 253.

إلى بغداد وقتل الخليفة العباسـي، والثانية مصادر شيعية تُقدّم الرجل باعتباره عالمًـا نزيهًا أنقذ المعرفة الإسـلامية من الاندثار بعـد تحالفه تَقِية مع المغول من أجل خدمة الإسلام والمسلمين، وبين أولئك وهؤلاء تُجمِع مراجع كثيرة على الدور العلمي والعقلي المؤثّر لنصير الدين الطوسـي. لذلك سنحاول ما أمكننا أن نبقى على مسـافة واحدة من تلك الروايات كلها، باعتبارها روايات تاريخية تناولت حادثًا مؤلمًا، ولم يسلم من المؤثرات الأيديولوجية والمذهبية التي سنكتفي بذكر بعضها للاستدلال والتركيز على هدف هذا المبحث.

اعتبـر ابـن خلدون نصير الدين الطوسـي - في سياق حديثه عن الدور الفارسـي في بناء المعرفة الإسـلامية - آخر الكبار من علمـاء الفرس، فقال: «ذهـب العلم من العجم جملة لما شـملهم من البـداوة (...) فلم نرَ لهم من بعـد الإمام ابـن الخطيب ونصير الدين الطوسـي كلامًا يعوّل علـى نهايته في الإصابـة، فاعتبر ذلـك وتأمّله ترى عجبًـا في أحوال الخليقـة»[145]. وأثبت له ابـن كثير فـي **البداية والنهاية** مسـاهمته في جبر الدمار المغولـي، بعدما عمل في وزارة المغول وأشرف على أوقاف المسلمين، وكُلّف بإدارة الشأن الديني والعلمي. قال ابن كثير: «... هو الذي كان قد بنى الرصد بِمَراغة، ورتّب فيه الحكماء من الفلاسـفة والمتكلمين والفقهاء والمحدّثين والأطباء وغيرهم من أنواع الفضلاء، وبنى له فيه قبة عظيمة، وجعل فيه كتبًا كثيرة جدًا»[146].

لكن ابن القيم اعتبر عمل نصير الدين الطوسـي خيانة للمسلمين وسرقة لتراثهـم، فقال: «كان وزيرًا لملك المغول هولاكو خان، وفي زمانه أقام دولة للفلاسـفة، فبنـى لهم مدرسـة بمدينـة مراغة وصـرف عليها مـن أوقاف أهل السـنّة التي اغتصبها من بغداد، وأغدق عليهم الأموال والامتيازات ونصر في دولته فلسـفة الفارابي، وابن سـينا والشـيعة»[147]. وفي موضع آخر من **البداية**

---

(145) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: دار الفكر العربي، 1997)، ص 422.

(146) أبو الفداء إسـماعيل بن عمر بن كثير، **البدايـة والنهاية**، 15 ج (بيروت: دار الفكر، 1986)، ج 13، ص 268.

(147) شـمس الديـن أبو عبد الله محمـد بن أبي بكر بن قيـم الجوزية، **كتاب الصواعق المرسـلة علـى الجهميّـة والمعطّلـة**، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له علي بن محمـد الدخيل الله، ط 3 (الرياض: دار العاصمة، 1998)، ج 3، ص 1077.

والنهاية اتهمه ابن كثير بتحريض هولاكو على قتل الخليفة والنخبة من علماء بغداد، فقال: «كان النصيرُ عند هولاكو قد استصحبه في خدمته لما فتح قلاع الْالموت، وانتزعها من أيدي الإسماعيلية، وكان النصير وزيرًا لشمس الشموس ولأبيه من قَبْله علاء الدين بن جلال الدين، وكانوا ينسبون إلى نزار بن المستنصر العبيدي، وانتخب هولاكو النصِير ليكون في خدمته كالوزير المشير، فلمّا قدم هولاكو وتهيّب من قتل الخليفة هوَّن عليه الوزير ذلك فقتلوه رَفْسًا»[148].

وصف ابن القيم الجوزية بدوره الواقعة متّهمًا نصير الدين الطوسي بالإلحاد والكفر، فقال: «ولمّا انتهت النوبة إلى نصير الشرك والكفر الملحد، وزير الملاحدة النصير الطوسي وزير هولاكو شفا نفسه من أتباع الرسول الكريم وأهل دينه، فعرضهم على السيف؛ حتى شفا إخوانه من الملاحدة واشتفى هو، فقتل الخليفة والقضاة والفقهاء والمحدّثين، واستبقى الفلاسفة والمنجمين والطبائعيين والسحرة، ونقل أوقاف المدارس والمساجد والربط إليهم، وجعلهم خاصته وأولياءه»[149].

تنفي المصادر الشيعية هذه الاتهامات عن نصير الدين الطوسي، وتعتبرها مجرد افتراءات لا أساس لها من الصحة. ولضيق المجال، سنشير هنا بعجالة إلى دراسة أنجزها باحثان إيرانيان في الموضوع تحت عنوان: «خواجه نصير الدين الطوسي وفتح بغداد»[150]، وذكرا هناك أن حادثة تآمر نصير الدين الطوسي مع المغول على إسقاط الخلافة وقتل الخليفة لم ترد في الكثير من المصادر التاريخية القريبة من تلك المرحلة، بما فيها بعض المصادر السُنّية، مثل السيوطي والذهبي وابن وردي وابن خلدون.

تعتقد الرواية الشيعية أن نصير الدين الطوسي وقع بدوره في أسر المغول مع طبيبين آخرين ممن بلغت شهرتهم العلمية هولاكو، فـ«أمر بالإبقاء عليهم،

---

(148) ابن كثير، ج 13، ص 201.

(149) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق مجدي السيد (القاهرة: دار الحديث، [د. ت.])، ص 623.

(150) نشرت هذه الدراسة في: **فصلية تاريخ الإسلام**، العدد 36 (2008)، متوافرة على هذا الرابط: <http://www.daftarmags.ir/Journal/Text/TarikhEslam/index.aspx?JournalNumber=36>.

ولـم يكن هذا الإبقاء حبًّا للعلم وتقديرًا لرجاله، بل لأن هولاكو كان بحاجة إلى ما اختصّ به هؤلاء الثلاثة من معارف، وكان الطوسي مشهورًا باختصاصه بأكثر من علمٍ واحدٍ، وكان من بينها علم الفلك»[151]. ويقول إبراهيم مصطفى جواد: «التحقَ نصير الدين الطوسـي بهولاكو لينجي نفسـه من الهلاك وليأتي بمعجزة القرن السـابع: وهي نشـر العلوم في الشـرق وتأسـيس أول أكاديمية علمية بالمعنى العلمي الحديث الذي تدل عليه كلمة Académie وإقامة أعظم رصد عُرِف في الشـرق، وإنشـاء أول جامعة حقيقية من النوع المعروف اليوم بـ Université»[152].

كان دور الطوسي مؤثّرًا في الدفع بعجلة العلوم الإسلامية، ولا شك في أنه استفاد من المغول في هذه المهمة الحضارية، خصوصًا أن الأمة كانت في فترة انكسـار، وكان التهديد بفناء الحضارة الإسلامية قائمًا على رأس الجميع سُنّة وشيعة. ويضيف جواد: «ضخّم نصير الدين أمر المرصد لهولاكو، وأقنعه أنـه وحـده أعجز من أن يرفع حجرًا فوق حجرٍ في ذلك البناء الشـامخ، وأنه لا بد له من مساعدين أكْفاء يستند إليهم في مهمته الشاقة، وأنه لا مناصّ من أجل ذلك من أن يجمع عددًا من الناس المختارين سـواء في البلاد المحتلة أو فـي خارجها، فوافق هولاكو على ذلك، وهنا هبّ نصير الدين إلى اختيار رسولٍ حكيم هو فخر الدين لقمان بن عبد الله المراغي، وعهد إليه بالتطواف في البلاد الإسـلامية وتأميـن العلماء النازحين ودعوتهم للعـودة إلى بلادهم، ثم دعوة كل من يراه متفوّقًا في علمه وعقله من غير النازحين»[153].

إن تأمّـل مسـاهمة نصيـر الديـن الطوسـي فـي عمليـة التداخـل العقلـي العربي-الفارسي يفضي بنا إلى مجموعة من الاستنتاجات الأولية: أن الرجل على عكس سابقه فخر الدين الرازي انتقل من خراسان إلى الفضاء العربي في بغداد، لكن حركته كانت حركة قسرية بفعل الهجوم المغولي الأول على بلاد فارس، لذلك وجد الطوسي في بغداد على ضعفها وما تعج به من مشكلات

---

(151) إبراهيم محمد جواد، «الخواجا نصير الدين الطوسي: بين الإسماعيليين والمغول،» البصائر، السنة 16، العدد 36 (2005).

(152) انظر: حسـن الأمين، الإسـماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسـي، ط 2 (بيروت: الغدير للدراسات والنشر، 2000)، ص 54.

(153) جواد، «الخواجا».

وصراعات حضنًا علميًا واجتماعيًا له، لكن القدر شاء أن يكون الطوسي ناجيًا من الحملة المغولية على بغداد في عام 656هـ بل مستفيدًا منها، ليواصل بعد ذلك جهده العلمي، ويطلق مجموعة من المشاريع التي أعطت ثمارها بعد إسلام المغول واستقرار الأحوال الحضارية.

تؤكّد تجربة الطوسي ما ذهبنا إليه في بداية هذا المحور، من أن التداخل العربي - الفارسي في المجال العقلي برز بوضوح في هذه الفترة، فتراجُع الإبداع العقلي كان نتيجة الجهد الذي بذله خصوم الفلسفة وعلم الكلام، الأمر الذي دفع بعض العلماء الفرس إلى الابتعاد عن الفضاء العربي، ولهذا الأمر علاقة وطيدة بالصراع المذهبي والتَوَجُّه الفقهي، وأمام هذه الصورة المضطربة يبدو الهجوم المغولي مفهومًا جدًّا.

نود الإشارة هنا إلى أننا لا نُدافع عن نُزوعات نصير الدين الطوسي الشيعية الإمامية، ولا عن وجوده إلى جانب المغول، لكننا نؤكد دوره في دعم التداخل الثقافي العربي - الفارسي من منظار تاريخ الفكر ومناهج البحث الأنثروبولوجي. وعلى الرغم من أن الرواية السُنّية ترفض هذا الرأي لاعتباراتها التاريخية والمذهبية، فإن أهمية دور الطوسي تَبرز عندما نُنصِت إلى رواية تاريخ الفكر الإنساني الذي صنّفه باعتباره شخصية فاعلة ضمن صيرورة الحضارة العربية الإسلامية.

د- هل انتهى مسار التداخل العقلي العربي - الفارسي؟

ترددت في سماء هذه المرحلة مجموعة من الأسماء التي كان لها أيضًا دور مؤثّر في عملية التداخل، أمثال الطبيب الفيلسوف عبد العزيز رفيع الدين الجيلي (ت 641هـ) نسبة إلى جيلان شمال فارس، قُتل في دمشق بتهمة الزندقة. ونذكر أيضًا المتكلم والفلكي علاء الدين القوشجي (ت 879هـ) أصله من سمرقند، تنقل بين الشام والأناضول التي توفي فيها، وفي القرن التاسع الهجري نجد الرياضي والفلكي غياث الدين جمشيد الكاشاني الذي كانت له مساهمات لافتة في الجبر والهندسة.

كما أشرنا سابقًا، شهدت المرحلة هجومًا كبيرًا من مدرسة الحديث على الفلسفة وعلم الكلام، وتجنّد لهذا العمل مجموعة من رجال الحديث

والفقهاء، أمثال: عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ) وأبو عمرو بن الصلاح الدمشقي (ت 643هـ) وشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية الحرّاني الدمشقي (ت 728هـ) وشمس الدين الذهبي (ت 748هـ) وابن القيم الجوزية (ت 751هـ) وأبو إسماعيل ابن كثير الدمشقي (ت 774هـ) وجلال الدين السيوطي (ت 911هـ). وتأرجحت أحكام هؤلاء على الفلسفة من البدعة إلى الكفر. وكما توضّح تواريخ وفياتهم، فهُم ينتمون جميعًا إلى المرحلة التي نحن بصددها، بين القرنين السادس والعاشر الهجريين.

إن تراجع مؤشر التداخل العقلي العربي - الفارسي في هذه المرحلة فتح الباب واسعًا أمام التعصب المذهبي والتقليد؛ لذلك وصف الجابري حركة الفلسفة في المشرق بالـ«متجهة إلى الوراء»، لأنها استعملت العقل لإضفاء نوع من المعقولية على نزعتها الصوفية[154]، محملًا المسؤولية في ذلك طبعًا للرافد الفارسي الذي حرم العقل العربي تجربة «العقلانية» كما ظهرت في الغرب بحسب اعتقاده.

لكن السؤال الذي يُطرح هنا هو: هل توقّف مسار التداخل العربي - الفارسي عند هذه المرحلة؟

من الصعب أن نجد لهذا السؤال إجابة قاطعة، ذلك أن الحضارة العربية الإسلامية لم تترك بعد هذه المرحلة لمفهوم التميز القومي خاصيات محددة، وما عاد للإنتاج المعرفي على ضعفه ما يربطه بالعرق أو الانتماء الجغرافي؛ لذلك أصبحت الحالة العقلية في هذه الدائرة الحضارية الواسعة إرثًا إنسانيًا مشتركًا لم يجد الغرب في قرون نهضته مانعًا من استعارته لبناء ذاته.

هناك طبعًا جمود وضعف في الإبداع، لكنه لم يكن موتًا؛ لأن روح العطاء ما زالت نابضة في أعماق الثقافة التداخلية العربية - الفارسية على الرغم من أعطابها كلها. فهل يستطيع العقل العربي أن يأخذ مبادرته، ويقود تجربة العقلانية الإسلامية التي لا يمكننا بالطبع أن نتصوّرها اليوم من دون عناصر الفاعل المشرقي أو الغربي؟

(154) محمد عابد الجابري، نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط 3 (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 358.

مررنا بتجربة نشاط عقلي تداخلي استغرق ثلاثة قرون على الأقل بين الثاني والخامس، ووقفنا على تجلّياته المُبدِعة والممْتَحَنة بين السادس والسابع، لنستقبل في القرون الموالية مرحلة الانحطاط والجمود، إلا من أصوات نابغة قامت هنا وهناك. ولن ننسى أن نشير هنا إلى ما عرفه المغرب الإسلامي من حركة عقلية لم تكن بعيدة على كل حال عن التأثيرات التي أفرزها التداخل العربي - الفارسي في الضفة المشرقية، لكن هدف عملنا في هذا المقام يفرض علينا تتبّع المسار التداخلي في الدائرة المشرقية، حيث كان اللقاء العربي - الفارسي مباشرًا وحيويًا.

2- المجال اللغوي

إذا كانت نتائج التداخل العقلي العربي - الفارسي في المرحلة الثانية قد عرفت مسارًا تنازليًا، فإن نتائج التداخل اللغوي والأدبي شهدت مسارًا تصاعديًا في تعبيرها الفارسي، إذ وَظّفت الحركة الأدبية الفارسية الجديدة نتائج التداخل اللغوي في أجمل الأشكال والتجارب التي عكست روح عصرها وانشغالات أبنائه في مناحي الحياة كلها، كما أجابت نصوص المرحلة بأساليبها المبتكرة عن الأسئلة التي ترددت في مجالس الفلاسفة والمتكلمين وبقية نخب المجتمع.

كان الأدب العربي في القرن السادس على أبواب عصر الانحطاط وارثًا تراثًا إبداعيًا ضخمًا من القرون الماضية، وحاملًا في ذاته المؤثرات الفارسية التداخلية التي أصبحت جزءًا منه. وسيطرت في هذه المرحلة الصنعة الشعرية بكل ما تحمله من معاني التكلّف والقصدية والقيود اللغوية والمُحسّنات البلاغية، وانتشرت الرسائل وشعر المديح النبوي وذمّ الزمان والتواشيح الأندلسية التي حاول ابن سناء الملك (550-608هـ) أن يُقعِّد لها في كتابه **دار الطراز في الموشحات**، كما فعل الخليل بن أحمد الفراهيدي مع القصيدة، في حين اجتهد محمد البوصيري (608-691هـ) في إخراج فن المديح النبوي.

أ- مظاهر من التداخل اللغوي العربي - الفارسي

في هذه المرحلة، استثمر الفاعلون من اللغويين وعلماء العربية والفارسية منجزات السابقين كلها في صيرورة التداخل العربي - الفارسي، بعدما

تجاوزت اللغتان العربية والفارسية عتبة التأسيس والبناء، وتعمّق بينهما الأخذ والعطاء. وعلى الرغم من اكتمال شخصية اللغة الفارسية، إلا أنها لم تتخلَّ عن روحها العربية الإسلامية، بل أصبحت تنافس العربية في ميدان التأليف ومختلف النشاط التعبيري، وساهم في ذلك جهد السلطات التركية التي وجدت في الفارسية لغتها الرسمية، وأسَّست على مهمة خدمة ثقافة الفرس وموروثهم الأدبي مشروعية تاريخية تدعم بها وجودها السياسي.

من الظواهر المثيرة للانتباه في التداخل اللغوي العربي - الفارسي هي أن اكتمال علم النحو الفارسي تأخر حتى العصر القاجاري في القرن الثالث عشر الهجري مع ميرزا حبيب الأصفهاني الذي يُعتبر أول من استخدم مصطلح «دستور» كمقابل لمصطلح «نحو» العربي، ووضعه عنوانًا لكتاب حاول فيه تأسيس علم نحوٍ فارسي مستقل عن النحو العربي، واستفاد فيه من قواعد كتابة النحو العالمي[155]، في حين استقرت علوم البلاغة والعروض في مجمل قواعدها على ما استعارته من منجزات نظيرتها العربية منذ القرنين الثاني والثالث الهجريين. ويبدو أن السبب الرئيس في هذا التأخر هو اختلاف البنية التركيبية للغة الفارسية عن العربية، واهتمام علماء اللغة الفرس بخدمة العربية وعلومها، الأمر الذي يعكس بُعدًا تداخليًا فريدًا نعتقد أن تفسيره يسهل ضمن فاعلية الناظم الديني المُبَيّن سلفًا[156]، إذ دفع الإسلام الفرس إلى الاهتمام بالعربية باعتبارها لغة القرآن، وإهمال لغتهم الأم التي ربما رأوا فيها لغةً للتواصل والتعبير الأدبي والشعري التي لا تحتاج إلى علوم لفهمها وحراسة بنائها.

(1) السكاكي والفيروزابادي

من الصور الجميلة التي وقفنا عليها في المرحلة السابقة واستمرت في هذه المرحلة، صورة مواصلة العقول الفارسية خدمتها للعربية باعتبارها لغة الحضارة والعصر، فكان من أبرز تلك العقول لغويان فارسيان خدما العربية وعلومها. **الأول** هو سراج الدين السكاكي الخوارزمي (ت 626هـ)،

---

(155) عبد الحسين آذرنگ، بايكاه: دانشنامه جهان اسلام، «ميرزا حبيب اصفهانى،» انتشارات بنياد دايرة المعارف اسلامي. <http://www.encyclopaediaislamica.com/index.php>.

(156) انظر: محور «نواظم التداخل الثقافي العربي - الفارسي» في الفصل الثاني من هذا الكتاب.

صاحب مفتاح العلوم في علوم اللغة العربية. كان من المعاصرين لنصير الدين الطوسـي، ينتمي إلى فئة العصاميين من العلماء، وله قصة غريبة في الإصرار علـى اكتسـاب المعرفة نقلها السـيوطي في كتابه إتمـام الدراية لقـرّاء النقابة، يقـول: «كان الإمام السـكاكي في مبدأ أمره حـدّادًا، فعمل بيده محبرة صغيرة من حديد وجعل لها قفلًا عجيبًا ولم يزد وزن تلك المحبرة وقفلها عن قيراط واحـد، فأهداها إلـى ملك زمانه، ولمّـا رآه الملك وندماء مجلسـه لم يزيدوا علـى ترحيـب الرجل على صنعته؛ فاتفق أنـه كان واقفًا في الحضور إذ دخل رجـل آخر فقـام الملك احترامًا لذلك الرجل وأجلسـه في مقامه، فسـأل عنه السـكاكي فقيـل إنه من جملة العلماء، فتفكر السـكاكي في نفسـه أنه لو كان مـن هذه الطائفة لكان أبلـغ إلى ما كان يطلبه من الفضل والشـرف والقبول، وخرج من سـاعته إلى المدرسـة لتحصيل العلـوم وكان إذ ذاك قد ذهب من عمره ثلاثون سنة»[157].

تـدل هـذه القصة، إن صحـت، على أن السـكاكي رأى فـي إتقان علوم العربيـة امتيـازًا اجتماعيًا وتحقيقًا للذات، على الرغـم من أنه عاش في عصر بدأ فيه تراجع اللغة العربية، وكان قريبًا من الخوارزمشـاهيين الأتراك في بلاد فارس حيث الأهمية القصوى للغة الفارسية.

أمـا الرجـل الثاني فهـو المعجمي محمد بـن يعقـوب الفيروزابادي (ت 817هـ)، صاحـب المعجم الشـهير القامـوس المحيط. تعكـس تجربة الرجل صـورة تداخلية معبّرة نلمـس فيها حضور الناظم الجغرافـي بقوة، إذ ولد في بلدة كازرون الفارسـية ليخرج منها متحـركًا عبر محور تداخلي بدأ من بغداد وانتهى في اليمن عبر الشـام وفلسـطين والقاهرة والحجـاز، ولن نجد صعوبة في تفسـير سـبب هذه التنقلات الطويلة عند لغوي ومعجمـي همّه الأكبر هو جمـع اللغة العربيـة وتصنيف مفرداتها، لكن الذي يدعونـا هنا إلى التأمل هو لماذا لم يبذل الفيروزابادي هذا الجهد أو أقل منه في خدمة لغته الأم، وهي في هذه المرحلة لغة مكتملة الشخصية كاملة الوجود وذات تراث أدبي جميل ومعبّر؟ هل هو موقف ثقافي سياسي أم تعبير صريح عن حالة تداخل ثقافي؟

(157) عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد جلال الدين السيوطي، كتاب إتمام الدراية لقراء النقاية، ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ص 319.

(2) الشعراء ذوو اللسانين

أشرنا في المرحلة السابقة إلى ظهور جيل من الأدباء والشعراء الفرس الذين عمّقوا حضور العربية في الفارسية شكلًا ومضمونًا، ما أثّر في بناء الفارسية الجديدة وتكوينها. وعُرِف هؤلاء بذوي اللسانيين؛ لأنهم كانوا يؤلفون وينشدون باللغتين، ويتنقلون بينهما بسهولة، وزاد نشاط هؤلاء في القرن السادس وما بعده، وكان دليلًا على استمرار التداخل اللغوي في هذه المرحلة. والحقيقة أنه من الصعب الادعاء أن أديبًا أو شاعرًا فارسيًا في هذه المرحلة لا يتقن العربية وعلومها، كيف ذلك وقد كان الاطلاع على العربية وآدابها حتى بداية القرن العشرين شرطًا لدى الأدباء الفرس لاكتمال تكوينهم؛ لذلك يبقى مسمى «الشعراء ذوو اللسانين» محدود الدلالة، ويرتبط بالآثار التي وصلتنا عن بعض أدباء بلاد فارس.

زاوج الأدباء والكتّاب بين التأليف بالعربية والفارسية، واستلهموا عناصر التراث النقدي كلها وعلوم اللغة والبلاغة، بينما أدخل الشعراء إلى الفارسية الكثير من الألفاظ والتراكيب العربية. ويمكن تقسيم هؤلاء الشعراء إلى ثلاث فئات رئيسة:

الفئة الأولى هم الشعراء أصحاب دواوين شعرية مستقلة بعضها عن بعض في كلتا اللغتين.

الفئة الثانية: هم الشعراء الذين جمعوا في دواوينهم قصائد عربية وفارسية معًا.

الفئة الثالثة: الشعراء الذين جمعوا في القصيدة الواحدة بين اللغتين، وهو ما يُعرف في الأدب الفارسي بـ«مُلمّع»، أي الشعر الذي يكون أحد مصراعيه أو أبياته باللغة الفارسية، والمصراع الثاني باللغة العربية أو بلغة أخرى، ويُعرفون أيضًا بـ«ذوي اللسانين»[158]. أمّا مصطلح «الملَمّع» في الأدب العربي، فيُقصد به الشعر الذي تكون أحرف صدره كلها منقّطة،

---

(158) محمد معين، فرهنگ فارسی، چاپ 10 (تهران: انتشارات امیر کبیر، 1996)، ج 4، ص 4351.

وأحرف عجزه كلها خالية من النقط[159].

نذكر من الأدباء الفرس ذوي اللسانيين الناقد والعروضي شمس الدين محمد بن قيس الرازي المتوفى قرابة عام 628هـ. كان من أهل ري، عاش في بلاد ما وراء النهر وخراسان وبخارى ومرو، وسافر إلى العراق، وكان أديبًا عروضيًا، كتب بالعربية: **المعجم في معايير أشعار العرب**، في حين كتب بالفارسية: **المعجم في معايير أشعار العجم**.

منهم أيضًا البلاغي رشيد الدين الوطواط (481-573هـ) الذي عَمِل في دواوين أمراء الأسرة الخوارزمشاهية التركية. كان له دور مؤسّس في نقل علوم البلاغة والبيان من العربية إلى الفارسية، وبذل جهدًا في تطبيقها على النصوص. من كتبه العربية: **تحفة الصديق من كلام أبي بكر الصديق**، و**فصل الخطاب من كلام عمر بن الخطاب**، و**أنس اللهفان من كلام عثمان ابن عفان**، و**مطلوب كلّ طالب من كلام علي بن أبي طالب**، وديوان شعر عربي. وكتب بالفارسية **حدائق السحر في دقائق الشعر**، و**أبكار الأفكار في الرسائل والأشعار**، و**عرائس الخواطر ونفائس النوادر**، وديوان شعر فارسي. وتدل عناوين رشيد الدين على تعلق كبير بالعربية، إذ أصر على وضعها بالعربية بدلًا من الفارسية، وهذا في اعتقادنا من العوامل المكرّسة للغة العربية في عمق التراث الأدبي والنقدي الفارسي.

من الشعراء الفرس ذوي اللسانين، نجد الشاعر سعدي الشيرازي (580-691هـ)، وهو من النماذج القوية على استحكام التداخل العربي - الفارسي في هذه المرحلة، أمضى ثلاثة عقود من عمره متنقلًا بين حواضر العالم الإسلامي، من شيراز إلى بغداد إلى القاهرة، وهناك من ذكر أن سعدي الشيرازي وصل حتى مشارف المغرب الإسلامي. التقى العارف السهروردي في دمشق، وتعامل مع الحاكم أبي بكر بن سعد الزنكي وقدّم إليه منظومته الحكمية **البستان**، ثم سلخ أواخر عمره في خانقاه في مدينته شيراز. يقول الكاتب الإيراني عطاء الله مهاجراني عن تأثر سعدي بالأدب العربي: «إذا كان أسلوب سعدي الإنشائي قد تأثر في كتاب **گلستان** بأسلوب المقامات تأثرًا

(159) جبور عبد النور، المعجم الأدبي، ط 2 (بيروت: دار العلم للملايين، 1984)، ص256.

شديدًا، فإنه في الوقت نفسه يأخذ المدد من الجاحظ، كاتب العالم الإسلامي الكبير. تأثر سعدي في كتابة المقامة ببديع الزمان الهمذاني والحريري والقاضي حميد الدين البلخي، لكن هذا لم يحُل دون أخذه بأسباب الإبداع والابتكار، وواقع الأمر أن مطالعة نظم الشيخ ونثره تُظهر اطلاعه العميق والمتسع على الأدب العربي»[160].

إن مساهمة سعدي في إنضاج التداخل اللغوي العربي - الفارسي كانت مؤثرة، فهو من فئة الشعراء والأدباء الفرس الذين تعمدوا بإصرار رفد المعجم الفارسي بأكبر قدر ممكن من الألفاظ العربية، وكان يرى في ذلك ترقية وصقلًا للغته الأم، فلا تكاد تقرأ له نصًا حتى تجده مملوءًا بكلمات وعبارات وحكم وأمثال عربية، وكان لهذا الاختيار اللغوي دور مهم في دفع تجربته النثرية لتكون مدرسة قائمة بذاتها في تاريخ الأدب الفارسي.

نلاحظ هذا التوجّه العربي عند سعدي أيضًا في اختيار عناوين كتبه مثل: **البستان**، و**نصيحة الملوك**، و**المواعظ**، و**مفردات سعدي**، ورأيناه في اختياراته الشعرية المزدوجة، إذ له ديوان عربي بعنوان **قصائد سعدي**، وله أيضًا قصائد عربية ضمن دواوينه الفارسية، وهو من الشعراء الفرس الرائدين في فن الملمعات الشعري.

من شعر سعدي الشيرازي العربي نختار هذه الأبيات الغزلية التي قال فيها:

تعذّر صَمتُ الواجِدين فَصَاحُوا ... ومَنْ صَاح وَجدًا ما عَلَيه جُناحُ

أسَرّوا حَديثَ العِشْقِ مَا أمْكَنَ التقى ... وَإن غَلَبَ الشوْقُ الشديدُ باحُوا

سَرى طَيْفُ مَنْ يَجْلو بِطَلْعَتِه الدجَى ... وَسَائِر لَيْلِ المقْبِلين صَباحُ[161]

بعد سقوط بغداد في يد المغول، بكى سعدي وأنشد بلسان عربي:

حَبَسْتُ بِجَفْني المَدامِعَ لا تَجْري ... فَلَمّا طَغَى المَاء استَطَالَ عَلَى السكْرِ

(160) عطاء الله مهاجراني، «سعدي الشيرازي، قراءته واجب كلّ مثقف،» الدراسات الأدبية، العددان 5-6 (2002-2003)، ص 17.

(161) سعدى شيرازى، كلّيات سعدى شيرازى، تصحيح محمد على فروغى، چاپ 3 (تهران: انتشارات جاو، 2009)، ص 735.

نَسيمُ صَبا بَغْدَاد بَعْد خَرابِها تَمَنَّيْتُ لَو كَانت تَمُرُّ عَلى قَبْري
لأن هلاك النفْسِ عِنْد أُولي النهَى أَحَبُّ لَهُم مِنْ عَيْشٍ مُنقَبِضَ الصدْر
زَجَرْتُ طبيبًا جَسَّ نَبْضي مُداويًا إلَيْكَ، فَمَا شَكْوَايَ مِنْ مَرَضٍ يَبْري
لَزِمْتُ اصْطِبارًا إذْ كُنْتُ مُفارقًا وَهَذا فِراقٌ لاَ يُعالَجُ بِالصبْر[162]

لا شك في أنه سيكون لمساهمة صاحب هذه الرؤية التداخلية بالغ الأثر في انتقال عناصر لغوية وأدبية من العربية إلى الفارسية، والعكس أيضًا صحيح، فنصوص سعدي لم تكن صورًا أدبية للاستمتاع والتداول فحسب، بل اعتُمدت أيضًا في أنظمة التعليم الفارسية منذ قرون باعتبار سعدي رائدًا للنثر التعليمي. ويمكن اكتشاف هذا الحس التداخلي عند سعدي بشكل أقوى في «ملمّعاته» التي جمع فيها بين العربية والفارسية في مزاج شاعري جميل. أنشد في بعضها يقول:

ثنا وحمد بي بايان خدا را
(الحمد والثناء لله بلا نهاية)
كه صنعش در وجود آورد ما را
(الذي أبدع في صنعنا)
الها قادرا بروردگارا
(إلهًا قادرًا ربًّا)
كريما منعما آمرزگارا
(كريمًا منعمًا غفورًا)
چه باشد پادشاه پادشاهان
(ماذا يساوي ملك الملوك)
اگر رحمت كني مشتي گدا را[163]
(إذا رحمت يا ربي عبدك الفقير)

(162) شيرازى، ص 739.
(163) شيرازى، ص 740.

عندما أراد سعدي مدح الرسول ﷺ أنشد أبياتًا غلبت عربيتها فارسيتها:

كَرِيمُ السجَايا جَميلُ الشيَم

نَبِي البَراياَ شَفيعُ الأُمَمْ

امام رسل، پيشواي سبيل

(إمام الرسل مرشد السبيل)

امين خدا، مهبط جبرئيل

(أمين الله، مهبط جبرائيل)

شفيع الورى خواجه بعث ونشر

(شفيع الورى سيد البعث والنشر)

امام الهدى صدر ديوان حشر(164)

في الأبيات الموالية يصوّر سعدي الشيرازي حاله عندما عجز القلم عن رسم الصورة الكاملة للذي أرّقه وشغل قلبه، كما أن أوراق دفتر الألم في قلبه المجروح لن تكفي لتسجيل أوصاف الحبيب ولو أضافوا إليها أوراق الأبد. ونلاحظ هنا تكاملًا مرنًا بين اللغتين، ينشد سعدي:

به قلم راست نيايد صفت مشتاقي

(يعجز القلم عن وصف حال المشتاق)

سَادَتي احترَقَ القَلْبُ مِنَ الأشْواقِ

نشود دفتر درد دل مجروح تمام

(لن تنقضي أوراق دفتر القلب المجروح)

لو أضافوا صحف الدهر إلى أوراقي(165)

تندرج في السياق عينه أعمال عبد الرحمن الجامي (817-898هـ)، فهو من الشعراء الفرس الكبار والرائدين في الشعر العرفاني، ألّف كتبًا بالعربية

(164) شيرازى، ص 748.

(165) شيرازى، ص 745.

والفارسية، وله الكثير من «الملمّعات» المبثوثة في ديوانه الشعري، يقول في إحداها:

به صفات الجلال والإكرام

لله الحَمْدُ قَبْل كُلِّ كَلام

هيج سودي نديده، چند زيان؟

(لم تر أي فائدة، بل كم خسرت؟)

جامي از گفت وگو ببند زبان[166]

(أمسك لسانك يا جامي عن الكلام)

يُصنَّف الشاعر حافظ الشيرازي (729–792هـ) أيضًا ضمن كبار الشعراء الفرس المتميزين، وهو من أكثرهم تشبعًا بالثقافة اللغوية العربية، خصوصًا أنه اشتغل بتدريس علوم التفسير والنحو والعقيدة. يقول عنه إبراهيم الشورابي: «كان التلاميذ يجتمعون حول حافظ فيدرس لهم كشاف الزمخشري في التفسير، ومصباح يزدي في النحو، وطوالع الأنوار في الحكمة والتوحيد، ومفتاح العلوم في الأدب، حتى إذا فرغ من دروسه أو أراد الراحة قليلًا أسمعهم شيئًا من شعره كانوا يستطيبونه...»[167]. وكان حافظ الشيرازي مُتشربًا المفاهيم القرآنية، وسُمِّي حافظًا لتمكنه من حفظ القرآن غيْبًا وهو ما زال طفلًا صغيرًا، لذلك جاء شعره مملوءًا بالإشارات القرآنية، والاقتباسات من الحديث النبوي ومن الشعر العربي. وفي هذا الإطار يمكن فهم اختياره اقتباسًا شعريًا عربيًا لمطلع ديوانه، وفيه يخاطب الساقي ويُخبره بأن الحب يبدو سهلًا في بدايته، لكنه لا يلبث أن يقع في شباك المشكلات، ثم يقدّم صورة غزلية يهب فيها نسيم الصبا وترتخي معه ضفيرة المعشوق المعطرة. يقول حافظ:

---

(166) عبد الرحمن جامى، كلّيات ديوان جامى، تقديم فرشيد اقبال (تهران: انتشارات اقبال، 2009)، ص 217.

(167) شمس الدين محمد حافظ الشيرازي، أغاني شيراز: غزليات حافظ الشيرازي، ترجمة ابراهيم أمين الشواربي (طهران: دار المشرق للثقافة والنشر، 2004)، ص 17.

أَلاَ يَا أيها الساقي أدِرِ كأسًا ونَاوِلْها

كه عشق آسان نمود اول ولي افتاد مشكلها

(ظهر لي الحب سهلًا في بدايته، لكن لا يلبث يقع في المشاكل)

به بوي نافهاى كاخر صبا زان طره بگشايد

(وفي النهاية، لرائحة الضفيرة يفتحها نسيم الصبا)

زتاب جعد مشكينش چه خون افتاد در دلها[168]

(ومن طيات شعرها المجَعّد المسكي، أي دم وقع في القلوب)

يُعلّق إبراهيم الشـواربي – مترجم الديـوان بالعربية – على البيت الأول قائلًا: «الشـطرة الأولى من البيت الأول مأخوذة من قول يزيد بن معاوية مع شيء من التقديم والتأخير في أجزائها، فقصيدة يزيد تبدأ بهذا المطلع:

أنـا المسـموم ما عندي بترياق ولا راقي   أدر كأسًـا وناولهـا ألا يـا أيهـا السـاقي

تعرّض بعض الفرس لحافظ، فلاموه لاقتباسـه من شعر يزيد، وذلك لما يُعرف عنهم من كراهية ليزيد قاتل الحسـين بن علي»[169]. ويعرض الشواربي بعضًـا ممن لامـوا حافظًا على الاقتباس، أمثال: أهلي الشـيرازي (ت 942هـ) الـذي أنشـد أبياتًـا في ما معنـاه: «رأيت الليلـة حافظًا في المنـام فخاطبته: يا متفـردًا فـي الفضل، لماذا اقتبسـت من شـعر يزيد؟ فأجابنـي: ألا تدري بهذه المسـألة الدقيقـة، وهي أن مـال الكافر حلال للمؤمن!». وفي السـياق نفسـه جاءت أبيات أخرى للشاعر كاتبي النيسابوري (ت 838هـ) الذي هاجم بدوره حافظًا مستنكرًا أخذه من شعر يزيد بن معاوية[170].

من خلال تأمّل ما سـبق، يتبيّن كيـف أن عملية التداخل الأدبي لم تكن تسـير على نهج واحد، أو وتيرة واحدة، بل هناك دائمًا بعض المحطات التي تتعرض فيها العملية للملاحظة والاعتراض، لاعتبارات مذهبية أو سياسـية أو تاريخيـة، لكـن الجميل هو أن المسـار لا يتوقـف، فعلى الرغم من اسـتنكار

(168) محمد حافظ شيرازى، ديوان حافظ شيرازى، تصحيح محمد قزوينى وقاسم غنى، چاپ 5 (تهران: انتشارات ميلاد، 2004)، ص 10.

(169) حافظ الشيرازي، أغاني شيراز، ص 87.

(170) حافظ الشيرازي، أغاني شيراز، ص 87-88.

الشعراء الشيعة اقتباس حافظ من يزيد، بقي مكانه في ديوان حافظ، ولم يستطع أحد أن يمحوه، أو يقلل من أهميته الفنية التداخلية التي تربط بين ثقافتين وضفتين، بعيدًا عن جروح التاريخ وآلامه. وفي أبيات غزلية أخرى نرى حافظ الشيرازي يمزج بين العربية والفارسية بمهارة عجيبة، فيقول:

سبت سلمى بصدغيها فؤادي

وروحي كل يوم لي تنادي

نگارا بر من ببخشاى

(أيها المحبوب، اصفح عني)

وواصلني على رغم الأعادي

حبيبا درغم سوادى عشقت

(أيها الحبيب، أنا مهموم بحبك)

توكلّنا على رب العبادي[171]

يَصِل الشاعر مولانا جلال الدين الرومي (603-672هـ) بدوره بين اللغتين الفارسية والعربية. ننقل له هذه الأبيات الجميلة في الحب الإلهي، إذ تغيب الحواجز بين لسانين لتبوح الروح بأشواقها:

انجير فروش را چه بهتر

(ما أجمل بيع العنب؟)

انجير فروشى اى برادر

(يا بائع العنب، يا أخي)

يا ساقي! عشقنا تذكر

فالعيش بلا نداك أبتر

مارا سر صنعت ودكان نيست

(نحن لا نتقن الصنعة ولا نتقن البيع)

اى ساقى جان! كجا است ساغر

(171) حافظ الشيرازي، أغاني شيراز، ص315.

(أين القدح يا ساقينا؟)

لا تتركنا سدى ضحايا

الخير ينال لا يؤخّر..[172]

تتعمد هذه الممارسة الشعرية الوصل بين مزاجين فنيين، وتُصر على تكريس التداخل اللغوي بشكل واضح محاولةً استثمار نتائجه روحيًا. ومن أكثر نماذجها عند جلال الدين الرومي فرادة وإبداعًا، تلك التي يجمع فيها بين مصراع فارسي وآخر عربي، في تكامل وتجانس في المعنى بين الأبيات كلها. وإذا قمنا بحذف المصاريع الفارسية، تبقى القصيدة على ذلك التكامل والتماسك المذكورين، وإذا قمنا بالعكس، أي حذفنا المصاريع العربية، تفقد القصيدة تسلسلها وتجانسها المعنوي، بمعنى أن أساس القصيدة هو نصفها العربي، بينما النصف الفارسي تابع ومزين لَهُ، فما هي يا ترى رسالة الشاعر إلى قارئه؟ وما هي دلالات هذا الموقف الشعري اللغوي؟ لنتأمل هذا النموذج. يقول جلال الدين:

يار آمد به صلح اى اصحاب

(جاء الصديق مصالحًا يا أصحاب)

ما لكم قاعدين عند الباب؟

نوبت هجر وانتظار گذشت

(لقد انتهى زمن الهجر والانتظار)

فادخلوا الدار يا أولي الألباب

آفتاب جمال سينه گشاد

(لقد كشفت الشمس عن جمال صدرها)

فاخلعوا في شعاعه الأثواب

ادب عشق جمله بى ادبى است

(أدب الحب من قلة الأدب)

(172) جلال الدين (رومي) مولوى، كليات ديوان شمس تبريزى (تهران: انتشارات أمير كبير، 1972)، ص 464-465.

أمة العشق عشقهم آداب

بادهء عشق ننگ ونام شكست

(خمرة الحب كسرت القبيح والجيد)

لا رؤوسًا ترى ولا أذناب

لذت عشق بادماغ آميخت

(امتزجت لذة الحب بالمشام)

كامتزاج العبيد بالأرباب

دختران ضمير سرمستند

(بنات الفكر سكارى)

وسط روض القلوب والدولاب

گر شما محرم ضمير نه ايد

(إذا كنت من محارم الفكر فلا تأتي)

فاسألوهن من وراء حجاب

شمس تبريز جام عشق از تو

(قدح الحب منك أنت يا شمس تبريز)

وخذ الكبد للشراب كباب[173]

إذا حذفنا المصاريع الفارسية من هذا النص سنحصل على هذه القصيدة العربية المعبّرة:

ما لكم قاعدين عند الباب؟

فادخلوا الدار يا أولي الألبَاب

فاخلعوا في شعاعه الأثواب

أمة العشق عشقهم آداب

لا رؤوسًا ترى ولا أذناب

(173) مولوى، كلّيات ديوان شمس تبريزى، ص 163.

كامتزاج العبيد بالأرباب

وسط روض القلوب والدولاب

فاسألوهنّ من وراء حِجاب

وخُذ الكبِد للشّراب كَباب

لا يُمكن فَهم هذا الاختيار اللغوي والجمالي التداخلي عند جلال الدين إلا ضمن مشروعه العرفاني ورؤيته الثقافة العربية، لأنها جسر يعبره لبلوغ هدفه، أي المحبوب الأبدي، أي النبي العربي ﷺ، فالعربية عند جلال الدين الرومي أحسن من الفارسية، على الرغم من أن منطقه العرفاني يفرض عليه تجاوز هذا التصنيف. يقول في أحد أبياته:

أُنْشِدُ بالفارسية وإِن كانت العَربية أفْضَل

فالحُب لَه مِئة لِسانٍ آخر[174]

ليس من السهل أن تجد شاعرًا أبدع كل منجزه الشعري والأدبي بلغة معينة، ثم يُقر في النهاية بأن هناك لغة أخرى أفضل منها. في اعتقادي لا يمكن مقاربة هذا الموقف الثقافي العجيب إلا من خلال مفهوم «التداخل الثقافي»، وبالتحديد داخل آلية الناظم الديني لهذا التداخل. ويندر أن تجد مثل هذا الوضع في غير حالة التداخل العربي - الفارسي، إذ من الصعب التمييز بين الطرفين المتداخلين بعد أن رفدَ كلّ منهما ذات الآخر بمعطياته المعنوية والشكلية.

ساهمت المنجزات الشعرية والأدبية لكل من سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي ومولانا جلال الدين الرومي في إغناء المعجم الفارسي بمفردات عربية، وكرَّست الصورة العربية داخل البنية الفارسية. ومما عمّق هذا المسار التداخلي كون هؤلاء من كبار الشعر الفارسي وأعمدته، وهذه هي الصفة التي أعطت ممارساتهم سلطة المرجعية المعرفية، الأمر الذي أضاف الكثير إلى رصيد العربية الحضاري في الدائرة الفارسية.

---

(174) جلال الدين (رومي) مولوى، مثنوى معنوى، تصحيح مهدى آذر يزدي خرمشاهى (تهران: انتشارات پژوهش، 1998)، ص 509.

ب – التبادل اللفظي بين العربية والفارسية

يروج بشكل ملحوظ في مجال الدراسات اللغوية العربية المقارِنة مصطلح «الدخيل الفارسي». ومن الواضح أن هذا المصطلح يَحْمِل دلالة سلبية تخالف الموضوعية العلمية، فـ«الدخيل» هو العنصر الذي يفرض ذاته بإكراه على الطرف الآخر. وأشار ابن منظور إلى هذه الملاحظة قائلًا: «فلان دَخِيل في بني فلان، إذا كان من غيرهم فتَدخَّل فيهم (...) وكلمة دَخِيل: أُدْخِلت في كلام العرب وليست منه، استعملها ابن دريد كثيرًا في الجمهرة»[175]. وفي المقابل اقترح بدَلَه مصطلح «التبادل اللفظي» لأنه في اعتقادي أكثر موضوعية في وصف ما نحن بصدده.

كان طبيعيًا أن تشهد هذه المرحلة من النضج التداخلي تبادلًا معجميًا كبيرًا بين اللغتين بعد أن ساهم في ذلك جهد العلماء والأدباء والشعراء الذين ألّفوا وأبدعوا باللغتين، وكانوا يتنقلون بينهما بسهولة ووعي. نُضيف إلى ذلك دور الأسر التركية الحاكمة التي شجعت اللغة العربية وكرّست اعتبارها لغة رسمية للدولة، والفارسية باعتبارها لغة المجتمع والحياة، ولم تمارس أي إكراهات على كلتا اللغتين. ولا ننسيّن هنا تأثير ظروف الهجوم المغولي الذي دفع بجمهور كبير من العلماء والأدباء إلى مغادرة بلاد فارس في المرحلة الأولى نحو بغداد قبل اجتياحها، وفي المرحلة الثانية نحو دمشق والقاهرة والحجاز واليمن، مثل سعدي الشيرازي وفريد الدين العطّار وجلال الدين الرومي والفيروزابادي، وهذه الحركة تندرج طبعًا ضمن الناظم الجغرافي والناظم الزمني، الأول لأنها تؤكد تمازجًا اجتماعيًا حقيقيًا، والثاني لأنها امتدت على مدى قرنين تقريبًا، من السادس إلى الثامن الهجري.

نشير هنا إلى أنه من الصعب تحديد الفترة الدقيقة لدخول لفظ عربي معيّن إلى الفارسية، أو دخول لفظ آخر من الفارسية إلى العربية، لكن المؤكد في الأبحاث والدراسات كلها التي اعتنت بالموضوع أن هذه العملية تمت عبر قرون طويلة تمتد إلى ما قبل الإسلام، واستمرت حتى بداية القرن

(175) جمال الدين أبو الفضل محمد بن منظور الأنصاري، لسان العرب، حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم، 18 مج، ط 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، ص 290.

العشـرين مع ظهـور التيار القومـي المعـادي للعربية في إيـران، والداعي إلى تصفية الفارسـية من الألفاظ العربية. ومن المعطيات العلمية الثابتة في عملية تبـادل الألفـاظ بيـن اللغتيـن أن نصيـب العربيـة كان دائمًـا أكبر مـن نظيرتها الفارسية، وغير قابل للمقارنة بما دخل من الألفاظ الفارسية إلى العربية.

نحـاول فـي الجـدول (3-1) توضيـح بعـض الألفـاظ التـي دخلت إلى العربية من اللغة الفارسـية في هذه المرحلة بشـكل تقريبي، اسـتنادًا إلى شدة رواجها في لغة نصوص كتابها وشعرائها:

الجدول (3-1)

الصورة العربية	الأصل الفارسي
جوهر	گوهر
كوز	كوزه
جص	كچ
أستاد	استاذ
شمندر	چغندر
جاموس	گاوميش
خانقاه	خانه گاه
خزينه	گنجينه

في الجدول (3-2) الموالي نقترح مجموعة من الألفاظ العربية التي راجت بقوة في فارسية المرحلة ما بين القرنين السادس والعاشر، وهي كما يلي:

الجدول (3-2)

الصورة الفارسية	الأصل العربي
شباهت	التشبيه
علت	العلّة
كثرت	الكثرة
خالق	الخالق
ادراك	الإدراك
فرض كردن	الافتراض
ماده	المادّة
ساكن	الساكن
باقي	الباقي
ساقي	الساقي

نُقر بأن من الصعب أيضًا رصد الألفاظ العربية التي نضجت في استخدامات العلماء الفرس في هذه المرحلة. وتجدر الإشارة إلى أن الكمّ الأكبر من الألفاظ التي أخذها الفرس في هذه المرحلة ارتبطت بالممارسة العقلية والجدل الفلسفي والكلامي أو بالمعجم العرفاني الصوفي، وهما العنوانان اللذان كانت لهما السيطرة في الحياة الثقافية للعصر، وكان للنخبة العلمية دور في ترسيخ تلك اللغة العلمية في عمق اللغة الفارسية، على اعتبار أن الخلفية الفارسية القديمة، أكانت البهلوية أم الفارسية الوسطى، تفتقد ذلك العمق المعنوي والقدرة على الاشتقاق والتكيف المتوافرين في العربية، لذلك كانت محاولات المثقفين الفرس في القرن العشرين لتنقية الفارسية من العربية مضرة بغنى الفارسية وحيويتها، إذ نحتت ألفاظًا ومصطلحاتٍ تفتقد الكفاية اللغوية، فجعلها هذا مهجورة إلا من الاستخدام الرسمي، أو بين أفراد النخبة الإيرانية المعاصرة.

قبل أن نُنهي محور التداخل اللغوي نشير إلى أن نهاية هذه المرحلة التي نحن بصددها (بين القرنين السادس والعاشر) عرفت ظهور خط فارسي جديد عُرف باسم «نستعليق» في نهاية القرن التاسع الهجري، على يد الخطاط أمير علي الهروي التبريزي (ت 850هـ) من خلال المزج بين الخط العربي «النسخ» والفارسي «التعليق». ويستند «نستعليق» إلى قاعدتين أساسيتين: «حسن التشكيل» و«حسن الوضع»، والمقصود بـ«حسن التشكيل» الاهتمام بجوانب من قبيل الحجم، واستفادة الحرف من الخطوط الهندسية، أمّا «حسن الوضع» فيُقصد به العلاقة بين الحروف المتصلة وطريقة وضع الحروف المنفصلة بعضها إلى جوار بعض.

يشكل «نستعليق» صورة بصرية وفنية نموذجية للتداخل اللغوي العربي – الفارسي، ويتوِّج ثمانية قرون من الاتصال والأخذ والعطاء بين الضفتين العربية والفارسية، ويصبح في ما بعد رمزًا فنيًا فارسيًا خالصًا، نجده حاضرًا في زخرفة الزرابي والجدران والأواني الخزفية واللوحات الفنية المختلفة.



نموذج لخط «نستعليق» التداخلي

3- المجال الأدبي

حقق التداخل الأدبي العربي - الفارسي أقصى نتائجه في هذه المرحلة، حيث استثمر الأدباء والشعراء نتائج المرحلة السابقة، بينما كانت اللغة الفارسية في أوج نضجها البنائي والمعجمي. وتأثرت الساحة الأدبية الفارسية بمعظم الظواهر والموضوعات التي راجت في ساحة الأدب العربي حينئذ، مثل سيطرة التكلف والصنعة الشعرية ورواج شعر المديح، خصوصًا المدائح النبوية، بينما حقق الشعر الفارسي تفرّده ببلوغ شعر الغزل والشعر العرفاني الصوفي أرقى صورهما ومضامينهما مع سعدي الشيرازي وحافظ الشيرازي وجلال الدين الرومي ونظامي كنجوي وفريد الدين العطّار وعبد الرحمن الجامي، إذ كانت مضامين الحديث النبوي **والقرآن الكريم** حاضرة بقوة في شعر هؤلاء، الأمر الذي فتح المجال أمام نفوذ عميق للعربية وأجوائها الأدبية في شعرهم، مع العلم أن جميع هؤلاء كانوا من ذوي اللسانين بقدر متفاوت في إنتاجهم العربي - الفارسي. وفي هذه المرحلة أيضًا اكتملت شخصية النثر الفني الفارسي، وبلغ قمته مع سعدي الشيرازي في **البستان وكلستان**.

في هذا العصر أيضًا اكتمل انتقال عناصر البلاغة العربية وأدواتها إلى

الفارسية، خصوصًا مع رشيد الدين الوطواط في حدائق السحر ودقائق الشعر، واجتهد العروضيون الفرس في الاستفادة من مكتسبات العروض العربي مع إضافات أبدعوها للملاءمة مع خصوصية البنية الموسيقية للشعر الفارسي، وكان العروضي شمس الدين قيس الرازي من أهم روّاد هذه المرحلة.

يمكن مشاهدة روح الأدب العربي والثقافة الإسلامية بسهولة في الأدب الفارسي بعد القرن السادس، وحتى شعراء وأدباء المرحلة كانوا فاعلين بامتياز في صيرورة التداخل، ويمكن أن نقف هنا مع مظاهر متميزة ودالة من ذلك التداخل الذي لن تكفي آلاف الصفحات لتتبع دقائقه وحصر امتداداته وجمالياته التي تدل في اعتقادنا على خصوصية التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وتفرّده على باقي النماذج الحاصلة في عموم الحضارة الإنسانية.

أ- الطغرائي: التداخل والتقابل

استوقفتنا في بداية القرن السادس تجربة تداخلية متميزة عبّر عنها شاعر مخضرم هو الحسين العميد مؤيد الدين الطغرائي (455-513هـ)، ذلك أن نظرة سريعة إلى حياته وشعره تُنبئ بوجود مؤشرات تداخلية دالة على الفترة التاريخية التي نحن بصددها.

وُلِد الطغرائي في أصفهان وعاش هناك، لكن المصادر التاريخية تُجمع على أن أصوله العربية انتقلت بفعل عوامل التمازج الحضاري إلى بلاد فارس. قال عنه ابن خلكان: «العميد فخر الكتاب أبو إسماعيل الحسين بن علي بن محمد بن عبد الصمد، الملقب مؤيد الدين الأصبهاني المنشئ، المعروف بالطغرائي، كان غزير الفضل لطيف الطبع، فاق أهل عصره بصنعة النظم والنثر»[176].

كان الطغرائي شاعرًا وكاتبًا في دواوين السلاجقة الأتراك، كتب بالعربية والفارسية، وكانت له مساهمات مهمة في الكيمياء، لكن نهاية حياته هو الآخر كانت مأساوية، إذ لقي حتفه ظلمًا بعد اتهامه بالإلحاد. ينقل لنا ابن العماد الحنبلي هذه النهاية في كتابه شذرات الذهب في أخبار من ذهب، قائلًا: «الطغرائي المذكور كان يُنعت بالأستاد، وكان وزير السلطان مسعود بن

---

(176) ابن خلكان، ج 2، ص158.

محمد السلجوقي بالموصل، وأنه لما جرى بينه وبين أخيه السلطان محمود المصاف بالقرب من همدان، وكانت الظفرة لمحمود، فأول من أخذ الأستاد أبو إسماعيل وزير مسعود، فأخبر به وزير محمود وهو الكمال نظام الدين أبو طالب بن أحمد بن حرب السميري، فقال الشهاب أسعد - وكان طغرائيًا في ذلك الوقت - نيابة عن النصير الكاتب: هذا الرجل ملحد - يعني الأستاد - فقال وزير محمود: من يكن ملحدًا يُقتل، فقُتل ظلمًا»[177].

ينتمي الطغرائي إلى فئة النخبة العربية الأصل الفارسية الولادة والمنشأ والتكوين مثل فخر الدين الرازي. وعلى عكس هذا الأخير انتقل إلى الفضاء العربي في بغداد، لكنه لم ينجح في الاندماج والاستقرار هناك فقرر العودة، وهنا أنشد الطغرائي قصيدته المعروفة **لامية العجم** على غرار **لامية العرب** للشاعر الجاهلي الشنفري الأزدي، وهي من أجمل ما أنتجه الأدب العربي في الشكوى وذم الزمان. وفي سياق هذه الدراسة تعتبر هذه القصيدة من أبلغ النصوص التداخلية في المجال اللغوي والأدبي، فهي لشاعر عربي الأصل فارسي المنشأ والتكوين، تحمل عنوانًا مميزًا **لامية العجم** يقابل عنوانًا مقابلًا مشهورًا هو **لامية العرب**، والطغرائي بذلك يصنِّف ذاته أعجميًا، مقابل الشاعر الشنفرى العربي، وهذا يجعلنا نتأمل مقاييس التصنيف والانتماء في ذلك العصر، ونتساءل: هل كانت معايير الانتماء عرقية أم ثقافية أم جغرافية؟ للإجابة عن هذا السؤال نقترح تأمّل أبيات من **لامية العجم** التي يفتتحها الطغرائي بقوله:

أصالةُ الرأيِ صانتني عن الخطلِ ... وحليةُ الفضلِ زانتني لدى العَطَلِ

مَجدي أخيرًا ومَجدي أوّلًا شَرعٌ ... والشمسُ رَأدَ الضحى كالشمس في الطفلِ

فيم الإقامةُ بالزوراءِ لا سَكَني ... بها ولا ناقتي فيها ولا جملي[178]

---

(177) أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط، 10 مج (دمشق: دار ابن كثير، 1986)، مج 6، ص 68.

(178) أبو إسماعيل الحسين بن علي الطغرائي، ديوان الطغرائي، تحقيق علي جواد الطاهر ويحيى الجبوري، ط 2 (الكويت: دار القلم، 1983)، ص 75.

نَفهمُ من هذا المطلع أن حوادث مؤلمة كانت وراء إنشاد القصيدة، فكأن الشاعر يحاول إعادة الاعتبار إلى ذاته المكلومة أو إلى كرامته المهدورة من جرّاء تصرّف طرف ثانٍ مستتر هنا. البيت الثاني يكشف أن الأمر يتعلق بالأمجاد والأصول، الشأن الذي جعله يُرجع مجده إلى الشرع بدلًا من النسب والقبيلة والحسب، وفي البيت الثالث يبوح الشاعر بسرّه وعشقه لأرضه وموطنه. ومما يؤكد هذه القراءة أبيات أخرى من القصيدة نفسها يقول فيها:

ما كنتُ أوثرُ أن يمتدّ بي زمني ... حتى أرى دولة الأوغاد والسفلِ
تقدّمتني أناس كان شوطهم ... وراء خطوي إذ أمشي على مهلِ
هذا جزاء امرئ أقرانه درجوا ... من قبله فتمنّى فسحة الأجلِ
وإن علاني من دوني فلا عجب ... لي أسوة بانحطاط الشمس عن زحلِ[179]

عاش الشاعر قريبًا من الحكام الأتراك في زمن ضعف الخلافة العباسية وتدهورها، ثم انتقل إلى بغداد، لكن المناخ هناك لم يكن على ما يبدو مرحّبًا به، ولا سيما أن المنافسة في طبقة الكتّاب والشعراء كانت على أشدّها في زمن الدويلات والإمارات المتقاتلة، وكانت الأسلحة كلها تُستخدم بما فيها التعصب القومي، والتمييز العنصري الذي كان على الأرجح سببًا في إنشاد **لامية العجم** وإثارة شوق الطغرائي العربي إلى موطنه الفارسي، فيا لها من صورة تداخلية عجيبة، يلتقي فيها الإنساني بالأدبي والتاريخي بالسياسي!

لم يكن الطغرائي يعرِّف نفسه بالشاعر العربي على الرغم من أصوله العربية، حيث رأى نفسه من الزاوية الثقافية؛ لذلك وجدها فارسية، وبتعبيره أعجمية، فلا غرابة في ذلك خصوصًا إذا انتقلنا إلى عصرنا لنجد بعض المثقفين والقوميين الإيرانيين أو الأمازيغيين ذوي الأصول العربية الواضحة من أشد الناس تعصبًا للثقافة الفارسية أو الأمازيغية. لا شك في أنها مواقف أيديولوجية، لكنها تُعبّر عن نزوع أولي، يعرِّف الذات من الزاوية الثقافية الجغرافية، وهي في الأغلب ردات أفعال على هجوم طرف آخر.

(179) الطغرائي، ص 75.

ب - قصة العبد الصالح عند فريد الدين العطار

بدأت بوادر شعر العرفان في الأدب الفارسي في القرن الرابع مع مضامين مناجاة الخالق والتوبة، ثم انتقلت في نهاية القرن الخامس إلى الحديث عن مشاعر العشق تجاه المعشوق الذي هو الباري سبحانه، ليَدخل مرحلة ثالثة أكثر عمقًا في القرن السادس وما بعده، وهي استثمار الشعر في إمرار الرسائل العرفانية المرموزة إلى المتقدمين من السالكين، وتعليم عامة المريدين، ثم إيقاظ الحس العرفاني عند عموم المسلمين. ويُعتبر الشاعر أبو المجد سنائي الغزنوي في القرن الخامس الهجري أول من أدخل مصطلحات السلوك العرفاني في الشعر الفارسي، ومن بعده عرف هذا النوع من الشعر رواجًا كبيرًا.

مع النصف الثاني من القرن السادس الهجري، ظهر في سماء الشعر الفارسي الشاعر العارف فريد الدين العطّار (540-618هـ) الذي ترك بصمات عميقة على صفحة الشعر العرفاني، وتُعتبر تجربته عنوانًا لاكتمال الشعر العرفاني الفارسي، إذ يمثّل، إلى جانب الشاعر أبي المجد سنائي وجلال الدين الرومي، مثلّث الشعر العرفاني في الأدب الفارسي.

عاش العطّار في عصر منكسر، التقى بأبي حامد الغزالي ولازمه مستفيدًا من إشراقاته الروحية والمعرفية، وعُرف باستقلاله عن الحكام، وكان من ضحايا الهجوم المغولي على نيسابور، إذ قُتل بأيدي جنودهم، ودُفن هناك[180].

أبدع العطّار أعمق النصوص الشعرية العرفانية وأجملها، وكان له بالغ الأثر في من جاءوا من بعده، خصوصًا جلال الدين الرومي وعبد الرحمن الجامي. وأثمرت تجربته الروحية الشعرية أشكالًا متنوعة، منها الغزل والرباعي والمثنوي، ووظّف أسلوب القصة والمثل والحِكم في لغة شعرية قريبة من المتلقي. نذكر من مؤلفاته: ديوانه الشعري، ويشتمل على عشرة آلاف بيت، منها القصائد الغزلية والرباعيات وأشكال النظم الأخرى،

(180) فريد الدين محمد بن إبراهيم العطار، تذكرة الأولياء، تصحيح رينولد نيكلسون، ترجمة عبد المحمد روح بخشان، چاپ 2 (تهران: انتشارات اساطير، 2004)، ص 48-63.

ومجموعة مختارة من الرباعيات تحت عنوان **مختار نامة**، وأربعة مثنويات: **إلهي نامه** وفيها يعرض قصة تعليم الملك أبناءه الستة كيف يحولون رغباتهم الدنيوية إلى أهداف روحية، **وأسرار نامة** وهي تأمّل في موضوعات الموت والقيامة، **ومصيبة نامة** وفيها رحلة رمزية للفكرة التي يقودها شيخ عبر أربعين مواجهة مع كائنات مادية خالصة وإنسانية وملائكية. أمّا كتابه **تذكرة الأولياء** فعبارة عن تراجم وسِيَر لعارفين ومتصوّفة[181].

يُمثّل كتاب **منطق الطير**[182] زُبدة كَتب فريد الدين العطار العرفاني، وأَحَد أهم النصوص الشعرية العرفانية في الأدب العرفاني الإسلامي عمومًا. نُظِمَ في قالب المثنوي عَبْرَ 4500 بيت، وتقوم فكرته على الرحلة الروحية الرمزية، وقامت فيها الطيور بدور الإنسان. والثابت أن موضوع رحلة الطيور استُخدِم قبل العطار بزمن طويل من عرفاء وحكماء حاولوا تمثيل قضية تَعَرُّف الإنسان إلى خالقه، ومن أهم من كتب في ذلك نذكر: ابن سينا في **رسالة الطير**، وأبا يزيد البسطامي في **معراجه**، وطيفور بن عيسى الملقب بسلطان العارفين، وسنائي الغزنوي في **سير العباد إلى المعاد**، والإمام الغزالي في **رسالة الطير** التي تحكي عن طيور تبحث عن ملك عاقل وعادل يحكمها، وفي سبيل ذلك طارت الطيور إلى أقصى الأرض، فهلك القسم الأعظم منها في الطريق، ولم يصل إلى الهدف المنشود إلا فئة صُدمت لأن الملك العادل رفض أن يحكمها.

من الواضح أن فريد الدين العطّار استفاد ممن سبقوه، لكن أصل الفكرة يعود إلى الفضاء القرآني، ونقصد تحديدًا صورة «إنطاق الطيور»، نجد في سورة النمل قوله تعالى: **﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ﴾**[183]، وفي السورة نفسها يتحدث الهدهد الذي قال موجهًا حديثه إلى نبي الله سليمان في أثناء الحديث عن ملكة سبأ: **﴿... أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ**

(181) العطار، **تذكرة الأولياء**، ص 48-63.

(182) فريد الدين محمد بن ابراهيم العطار، **منطق الطير**، تصحيح محمد رضا شفيعي كدكني (تهران: انتشارات سخن، 2004).

(183) القرآن الكريم، «سورة النمل،» الآية 16.

سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ﴾[184].

يحكـي منطق الطير قصـة رحلة رمزية للطيور عبر أودية سـبعة للوصول إلـى ملكهم «السـيمورغ»[185]. وبعد أن يجتمع موكب الطيـور ويقطعوا العهد مع قائدهم الهدهد على تَحَمُّل مشقات الرحلة سيواجهون مخاطر كثيرة، منها تلك الأودية السـبعة: الطلب والعشق والمعرفة والاستغناء والتوحيد والحَيْرة، وأخيرًا وادي الفقر. ترمز هذه الأودية إلى المقامات السبعة عند أهل السلوك كمراحـل للتربيـة وترويض النفس، إلا أن الطيور تتسـاقط فـي رحلتها واحدًا تلو الآخر، ولكل عذره في التخلي عن ركب السـائرين الذين لم يصل منهم إلى حضرة «السيمورغ» في جبل قاف إلا القليل[186].

يعتقـد معظـم الباحثين العرب والإيرانييـن الذين تناولـوا منطق الطير أن العطـار تأثـر بقصـة المعـراج النبوي، وحـاول تقريبهـا في شـكل قصة تؤدي الطيور بمختلف أنواعها وأدوارها الثانوية والرئيسة، ومن هؤلاء الباحثين نذكر عيسـى العاكوب وعبد الحسـين زرّين كوب وبديع محمد جمعة[187]، ونعتقد هنـا أن قصـة منطـق الطير تجسـيد لقصـة العبد الصالـح مع نبي الله موسـى الواردة في سورة الكهف، التي تحكي رحلة نبي من أولي العزم مع عبد من عبـاد الله بهدف التعلّم منـه، لكنه لم يصبر على تحمّل ما يصدر من صاحبه، فلم يكمل معه مسار الرحلة التي بدأت بقوله تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا * قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا * قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا * وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾[188]، وانتهت بقوله عز وجـل: ﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾[189].

---

(184) القرآن الكريم، «سورة النمل،» الآية 22.

(185) طائـر أسـطوري تردد فـي الثقافـات العالمية بأكثـر من صورة واسـم، واشـتهر عند العرب بالعنقاء.

(186) انظر القصة كاملة في: العطار، منطق الطير.

(187) انظر: جمعة، دراسات في الأدب، ص 118-164.

(188) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآيات 65-68.

(189) القرآن الكريم، «سورة الكهف،» الآية 78.

من المرجّح أن الاعتقاد بكون منطق الطير تمثيلًا لقصة المعراج النبوي يرجع إلى مقارنتها بما جاء في معراج أبي يزيد البسطاميّ أو رسالة الغفران للمعرّي، أو للتشابه الشكلي بين القصتين، إذ كلتاهما تتحرك في خط عمودي من الأسفل نحو الأعلى، أي من الأرض إلى السماء، وهو في اعتقادنا انخداع بظاهر القصة. وللاستدلال على ما ذهبنا إليه من أن منظومة منطق الطير تمثيل لقصة نبي الله موسى مع العبد الصالح الواردة في سورة الكهف نورد الملاحظات التالية:

- مضمون القصة يتحدث عن طائر متبوع هو «الهدهد»، وطيور تابعة من أنواع شتى، وطريق مسلوكة ممتلئة بالصعوبات والمشاق، وهدف الرحلة النهائي هو حضرة «السيمورغ» التي لم يصلها إلا قليل جدًّا من الطيور، وذلك بعد توقف الكثير منها في الطريق، مفضِّلة الانسحاب على تحمل المصاعب.

إن هذه البنية تنطبق تمامًا على قصة موسى عليه السلام مع العبد الصالح، فالأول تابع والثاني متبوع، في طريق حافلة بالحوادث الشاقة والمحيرة، التي دفعت موسى إلى التوقف ومفارقة العبد الصالح، ونُلاحظ هنا أن في كلتا القصتين تكون المصاعب روحية وليست مادية.

تتميز قصة منطق الطير عن القصة القرآنية في استمرارها وسيرها السردي، وسبب ذلك أن فريد الدين العطار أراد تعليم السالكين المحيطين به، وإشعار عامة المسلمين بوجود هذا البعد المنهجي التطوري العميق في الإسلام.

إن توقف قصة موسى مع العبد الصالح على مستوى السرد ﴿قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ...﴾، لا يعني البتة الفشل في تحقيق الهدف الذي هو معرفة الله، فاعتماد موسى عليه السلام على علم العبد الصالح وحاجته إلى الاستزادة منه لا ينفيان صفته واحدًا من أهم الرسل المقربين. وتبقى حكمة القصة المركزية هي أن فوق كل ذي علم عليم، وأن الخصوصيات التي يمنحها الله لعباده لا تُحدُّ ولا تُعرف بالاعتبارات البشرية المتداولة بين الناس.

- بما أن المضمون العميق للقصتين مضمون ذوقي روحي، لا يمكن

الوصول إليه بالحواسّ الإدراكية البشرية المعهودة، فإنهما وردتا في صورة تمثيلية، لإفهام القارئ بأن هناك معرفة لا يمكن الوصول إليها بالعقل المعاشي المجرد، وأن تحقيق تلك المعرفة له شروط وقواعد خاصة، من أهمها اتّباع إنسان عارف مُجَرِّب تكتمل فيه شروط المتبوع.

- القول بكون **منطق الطير** تجسيدًا لقصّة المعراج، فيه فصل للنص عن واقعه التاريخي والثقافي وخلفيته المعرفية، ذلك أن عصر العطّار كان عصر البحث عن الحقيقة، وانقسام الناس بين فريق العقل وفريق القلب، فريق النص وفريق الكشف؛ فامتلأت خراسان ونيسابور وبلخ وبغداد والبصرة ودمشق بالتكايا والزوايا، والشيوخ والمرشدين والعرفاء، كما امتلأت بالفلاسفة والمتكلمين وأهل الحديث، فكان لزامًا على أساتذة كل فريق ورؤوسه أن يؤصّلوا لطريقهم ومنهجهم، وفي هذا السياق تأتي منظومة **منطق الطير** كمدوّنة روحية تمثيلية تجمع بين الإمتاع القصصي والرمز العرفاني لهداية المريدين نحو المعرفة الإلهية التي هي أساس كل معرفة.

تردد رمز الطائر بقوة عند متصوّفة العصر، منذ ابن سينا حتى عبد القادر الجيلاني والغزالي. يعظ الجيلاني أحدهم قائلًا: «أنتَ خالٍ من مَعْنىً، أنت قفَصٌ بلا طائر، بيْتٌ فارغٌ خَرابٌ، شجرة قد يَبِسَتْ وتناثَرَ وَرَقُها، عمارةُ قلب العبد بالإسلام، ثم بالتحقيق في حقيقته وهو الاستسلام»[190]. وقال في موضع آخر: «... إذا فعلت هذا عند دخولك عليّ، صرتَ كالطير تغدو خماصًا وتروح بطانًا. نور القلب من نور الحق عز وجل، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: 'اتّقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله عز وجل'»[191]. كانت هذه النظرة إلى الإنسان سائدة بقوة في تلك المرحلة، أي تشبيه قلب الإنسان بالطائر وجسده بالقفص، ومن ثَم تأكيدهم إمكانية تحرير الطائر من قفصه، تحرير القلب من سجن الشهوة والغضب والعوائد، لذلك اهتموا بتأليف رسائل تعليمية تقرِّب من الناس سُبُل إطلاق طيورهم من أقفاصها. إذًا هي عملية تحرير وسير نحو هدف بعينه.

---

(190) عبد القادر بن موسى بن عبد الله عبد القادر الجيلاني، **الفتح الرباني والفيض الرحماني** (القاهرة: دار الريان للتراث، 1988)، ص 63.

(191) عبد القادر الجيلاني، ص 71.

بينما تبدو مرجعية قصّة المعراج النبوي في هذا السياق التاريخي والثقافي غير منسجمة، إذ كيف يبذل الشيوخ المعلمون جهدًا تعليميًا من أجل إيصال مضامين غيبية لا علاقة لها بواقع المتعلّم، ومساره التعليمي التربوي؟ ما الذي سيستفيده المريد من قصة المعراج؟ هل بإمكانه العروج إلى السماء مثلًا أم هل بإمكانه ممارسة رياضة روحية تمكّن روحه من العروج؟ إذًا هذا لا يتلاءم مع واقع الزوايا والتكايا وحلقات الذكر ورباطات التصوف التي يجتمع فيها آلاف المريدين حول شيوخهم لإرشادهم إلى طريق التزكية القلبية، وسُبُل اكتساب المعرفة الإلهية عن طريق القلب.

- من المشكلات التي تعترض كل المرشدين في مدرسة العرفان، اعتراضات المريدين المبتدئين، وعدم صبرهم على مصاعب التربية. في هذا الفضاء الروحي يُشكّل الذوق والغيبيات أسس التلقي والتحصيل، فكان من الطبيعي أن يلجأوا إلى التمثيل وتقريب الصورة من أذهان المتعلمين.

- تعتبر الأدبيات العرفانية والصوفية سير المريد الروحي خلف شيخه نوعًا من المعراج الروحي، إذ تتخلص فيه النفس من أثقال العادات ورذائل الطبائع لتحلق عاليًا وتكتسب فضائل الأخلاق، وتستعد لتلقي المعارف والعلوم الإلهية، واختصروا ذلك في مصطلحي «التخلية» و«التحلية».

بناءً على هذه العناصر، نعتقد أن منظومة **منطق الطير** تقدّم نموذجًا بارزًا للتداخل العربي - الفارسي الأدبي في بُعده العرفاني الصوفي الذي استفاد بشكل كبير وعميق من **القرآن الكريم**، مضمونًا وشكلًا، منطلقًا وهدفًا. إن هذا المعطى طبع التداخل الثقافي العربي - الفارسي طوال مسار صيرورته بالعمق والتجذر، وهنا يُمكننا رؤية أهمية الناظم الديني في تنظيم عملية التداخل، إذ الدافع الأكبر إلى تأليف منظومة **منطق الطير** هو الهدف الديني، وهذا لا يعني غياب الناظمين الآخرين، بل على العكس من ذلك، لمسنا أثر الناظم الجغرافي في حركة الشاعر فريد الدين العطّار في ربوع بلاد فارس، ثم ذهابه إلى بغداد إذ التقى أبا حامد الغزالي. ولاحظنا أثر الناظم الزمني في تطور فكرة استثمار القصص القرآني في تمثيل قضايا عرفانية منذ القرن الثالث مع محاولات أبي يزيد البسطامي وابن سينا، إلى القرن الخامس مع سنائي الغزنوي، إلى مرحلة النضج مع العطّار في القرن السادس، وهذا يُبيّن

أن للزمن أثرًا واضحًا في اكتمال عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

ج- قصة ليلى والمجنون عند نِظَامي

نِظامي كَنْجَوي (530-595هـ) هو أول شاعر فارسي قام بنظم قصة ليلى والمجنون العربية وِفْقَ نسق شعري متماسك استجابة لطلب أَخسْتان منوتشهر أحد أمراء أسرة شيروانشاه التركية[192]، وبذلك سجّل نظامي أحد أهم الإنجازات في مسار التداخل الأدبي العربي - الفارسي، إذ أضحت القصة مصدرًا مُلهِمًا لكثيرين من الشعراء الذين أعادوا صوغها ضمن قصائد ومنظومات شعرية، وضمّنوها صورًا بديعة من تراث الحب الفارسي، كما استعيرت القصة رمزًا عرفانيًا للعشق الإلهي، ومن أولئك الشعراء نذكر سعدي الشيرازي وأمير خسرو الدهلوي وعبد الرحمن الجامي وعبد الله هاتِفي الخراساني.

عُرفت القصة في أصلها العربي بـ«قيس وليلى»، فهي تعود إلى العصر الأموي، إذ عشق الشاعر قيس بن الملوّح ليلى العامرية، فاشتهر بهذا العشق حتى لُقّب بـ«مجنون ليلى»، ولا نريد أن نخوض هنا في ما قام من جدل في حقيقة أصلها العربي، لأن ذلك ليس من أهداف هذا المبحث.

اكتشف نظامي كَنْجَوي العمق الإنساني للقصة، فنظمها ضمن شكل شعري غنائي تحت عنوان ليلى ومجنون[193] في 4700 بيت، وبذلك كانت من أكبر قصص الحب العذري المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي، فوجدت مكانها إلى جانب قصص الحب الفارسية المشهورة مثل وامق وعذرا، وخسرو وشيرين التي خصها نظامي أيضًا بمنظومة غنائية تصل أبياتها إلى 6500 بيت[194].

نقل الرواة قصائد وأبيات متفرقة للشاعر قيس بن الملوح تحكي قصة

---

(192) حكمت أسرة شيروانشاه التركية منطقة القوقاز منذ بداية العصر العباسي الأول إلى نهاية القرن العاشر الهجري.

(193) نظامى گنجوى، ليلى ومجنون، تصحيح حسن وحيد دستگردى وسعيد حميديان، چاپ 11 (تهران: انتشارات قطره، 2011).

(194) گنجوى، ص 13.

عشقه ابنة عمه ليلى. كانت حوادث بسيطة عكست حبًا عذريًا ينتمي إلى بيئة عربية صحراوية، لأن قيس وليلى نشأ في حي من أحياء بني عامر في نجد، ووقع في حبها وهو لا يزال طفلًا صغيرًا فتعلق بها، وارتبط وجوده بذكرها وحركتها أينما حلّت وارتحلت، وزاد من هيامه حرمانه الزواج بها، فدفعه الأمر إلى أن يهيم على وجهه في الأرض إلى أن وُجد ميتًا بين الأحجار في مكان ما. خلال هذا المسار تَرِدُ حوادث غريبة تُبرِز درجة عشق قيس ليلى، إذ يبدو قيس فانيًا في حبها.

في حين جاءت حوادث القصة في حلّتها الفارسية كما يلي: التقى الطفلان قيس وليلى في الكُتَّاب، المكان الذي يتعلم فيه الأطفال القرآن ومبادئ الكتابة، فكانت هناك بداية حبهما. وقيس ابن ملك من ملوك العرب تدخّل أحد مساعديه وهو نوفل أمير الصدقات لتحقيق رغبته في الفوز بليلى، فلم يفلح فحارب أهلها، وعلى الرغمِ من هزيمة والد ليلى لم يرضخ لطلب قيس ووالده، فقام بتزويجها من شخصٍ آخر. انصرف قيس بعد هذه الصدمة إلى الصحراء ليُعاشر الحيوانات والوحوش، ويلتقي سلام البغدادي بقيس في الصحراء، وبذلك يُصبِح سَلام راويًا أمينًا لأشعار قيس من بعده. تمر الحوادث فيموت زوج ليلى، لتقيم في بيتها إلى أن تفارق الحياة، يصل الخبر إلى العاشق قيس فيحزن عليها حزنًا عظيمًا إلى أن يموت على قبرها[195].

عندما نقل نظامي القصة إلى الفارسية صاغها في نسق حكائي مُحكم، وأضاف إليها بعض العناصر من خياله، وكساها بلون اجتماعي وطبيعي فارسي أخرجها من بيئتها الصحراوية إلى بيئة فارسية تبدو فيها البساتين والأنهار. ويرى طه ندا أن نظامي اطّلع على «كثير من المصادر، فاختار منها وانتقى، ولكن الذي نرجّحه أن يكون قد وقع على كتاب لم نعرفه بعد ليجمع تلك المادة التي صاغ منها منظومته»[196].

أعطى الشاعر نظامي كَنجوي بعدًا صوفيًا للقصة عندما جعل لقاء البطلين في الكتّاب وليس الصحراء كما في الأصل العربي، مُقدِّمًا في ما بعد قيسًا العاشق وليلى المعشوقة رمزين للعشق الإلهي بين الإنسان وخالقه، العشق الذي

(195) گنجوی، ص 51-300.

(196) طه ندا، الأدب المقارن، ط 4 (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987)، ص 164.

لا يتحقق إلا بالصبر وتحمّل الصعوبات واجتناب المعاصي في الدنيا؛ لنيل الثواب في الآخرة، وعلى هذا الأساس يرى محمد غنيمي هلال أن مفهوم الحب في ليلى والمجنون يختلف عنه في «قيس وليلى»، ذلك أن نظامي جعل حب المجنون لليلى نوعًا من المعراج الروحي المتعالي، وهدفًا بحد ذاته، بينما تصل قصة «قيس وليلى» العربية إلى نهايتها، فيبقى البطلان شخصيتين مستقلتين بعضهما عن بعض، تشتعل في أعماقهما نيران الحب[197].

حاول نظامي أن يُبرز خاصية صبر العاشق الإلهي من خلال عذرية حب قيس ليلى؛ إذ فَضّل قيس الاحتراق بنار العشق ضامنًا لنفسه لذة اللقاء في الآخرة. وعبّر نظامي عن هذا البعد في نهاية المنظومة عندما ذَكَر زياد أحد أصحاب قيس أنه رآه في منامه مع محبوبته ليلى في الجنة، ليستنتج نظامي أن عدم الاقتراب من اللذات المحرمة في الدنيا، يضمن الحصول عليها في الآخرة[198].

أكد نِظامي في قصته المؤشرات الثقافية الفارسية المتميزة عن نظيرتها العربية، خصوصًا النفَس الملحمي البارز في المعركة التي أضافها من خياله، والتي دارت بين البطل نوفل وأهل ليلى، الأمر الذي يجد تفسيره في ثقافة الحرب والبطولة الأسطورية الفارسية، ثم في صورة شخصية ليلى الإيجابية في القصة، ففي العنوان العربي يسبق دائمًا اسم البطل اسم البطلة، فنقرأ دائمًا: «قيس وليلى» أو «مجنون ليلى»، بينما نقرأ في نسخة نظامي **ليلى والمجنون**، وهو ما تؤكده أيضًا إضافات الرجل في الحوادث، إذ نرى ليلى ترفض تمكين زوجها منها جسديًا، بينما هذا الأمر غير وارد في الأصل العربي، أو عندما تراسل المجنون لتعبّر له عن حبها ولوعتها، أو عندما تنجح في تدبير لقاء به مستغلة غياب والدها وزوجها في الحج، وهو ما لم يرِد أيضًا في الأصل العربي.

من تلك المؤشرات الثقافية الفارسية الواردة إلى القصة العربية نذكر أيضًا

---

(197) محمد غنيمي هلال، الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية: دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي، ط 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960)، ص 8.

(198) عبد النعيم محمد حسنين، نظامي الكنجوي: شاعر الفضيلة؛ عصره وبيئته وشعره (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954)، ص 312-313.

طلب المجنون من الغراب أن يكون رسوله إلى ليلى، بينما يرمز الغراب في البيئة الصحراوية العربية إلى الشؤم.

نختم هذا التحليل بالنتائج التالية:

- أخرج نِظامي كَنجوي قصة ليلى والمجنون في حِلّة صوفية إسلامية، وبملامح من البيئة الطبيعية والثقافية الفارسية كَتبت للقصة الرسوخ في الأدب الفارسي، من دون أن تفقد جذورها العربية.

- على عكس قصة خسرو وشيرين الفارسية التي ركّزت على الوصل والمتعة بين المعشوقين خسرو وشيرين، فإن قصة «قيس وليلى» العربية كانت رمزًا للعذرية والعفة والوفاء حتى الموت، وهي القيم التي عززت نظرة المجتمع الفارسي المسلم إلى جاره العربي، باعتبار هذا الأخير مصدرًا للقيم الروحية الراقية، وهنا نلمس تأثير الناظم الديني الذي ساهم في توطيد هذا المعطى الثقافي بين الطرفين.

- تُعبِّر مساهمة الشاعر نِظامي كَنجوي في قصة ليلى والمجنون عن ممارسة تداخلية غنية وحيوية، لأنه نَجَح في تمتين الاشتراك الأدبي مضمونًا وشكلًا بين العرب والفرس، وأثرى في النهاية دائرة الالتقاء بين الثقافتين.

- تُبَرهن تجربة الشاعر نِظامي كَنجوي الشعرية على نُضج مسار التداخل الأدبي العربي - الفارسي في هذه المرحلة، فإذا كان الشاعر الفردوسي في القرن الرابع الهجري قد أبرز البُعد القومي لقصة خسرو وشيرين في منظومته الشاهنامه، حين صوّر خسرو (كسرى) على أنه بطل أسطوري لا يُقهر، ولم يهتم كثيرًا بشخصية محبوبته شيرين، فإن نظامي في المقابل نظر إلى القصة من زاوية عاطفية غنائية خالصة، ولم يلتفت كثيرًا إلى جانبها القومي، بل لم يرَ في خسرو بطلًا قوميًا، واعتبر تمزّق ملكه وسقوطه معجزة نبوية تدل على صدق نبوّة الرسول عليه السلام. وهذه المفارقة بين الشاعرين تؤكد أن مشروع الفردوسي الثقافي القومي لم يجد له صدًى في المحيط الفارسي المتداخل، بل كانت المواقف الثقافية من بعده كلها توحي بالعمق العربي الإسلامي، أكانت المواقف الفردية للشعراء

والأدباء والعلماء، أم المواقف الرسمية للسلطات التركية التي كرّست المعطيات العربية الفارسية التداخلية. وعلى هذا الأساس نرى في تجربة الشاعر نِظامي كَنجوي تأثيرًا واضحًا للناظم الديني، إذ قدّم عصبيته الدينية على عصبيته القومية، الأمر الذي يؤكد فرضيتنا بهذا الخصوص، والموضَّحة في مدخل هذا الكتاب.

- تُقدّم ليلى والمجنون نموذجًا رائعًا للأبعاد والتأثيرات العالمية للتداخل العربي - الفارسي، إذ وجد العمل طريقه إلى الأدب العالمي، عندما تُرجم إلى التركية والأردية والإنكليزية والفرنسية والألمانية والروسية. ومن ثم كانت تعبيرًا حقيقيًا عن الثقافة الإنسانية، كيف لا وأصلها عربي، ومحتضنها أمير تركي، ومبدعها شاعر فارسي؟

د- التداخل الأدبي في تجربة جلال الدين الرومي[199]

اسمه محمد البلخي، ومن أشهر ألقابه جلال الدين الرومي (604-672هـ). ولد في بلخ وهي منطقة بأفغانستان، التقى فريد الدين العطار، وبسبب الاجتياح المغولي رحلت أسرته إلى بغداد وهو لا يزال طفلًا. استفاد جلال الدين الرومي من عناية والده والمحيط العلمي الذي كان يَحفّه إلى أن أكمل دراساته العليا في الفقه والشريعة، الأمر الذي شجّعه على التنقل بين الحواضر العلمية في تلك المرحلة من مكة إلى المدينة إلى دمشق، ثم إلى قونية في تركيا. التقى جلال الدين العارفَ الصوفي شمس الدين التبريزي، الرجل الأمّي الذي سيكون عامل التحول الأعظم في شخصيته والذي نَقَله إلى مصافّ كبار شعراء الحب الإلهي في الأدب العالمي[200]. يقول عنه المستشرق الإنكليزي رينولد نيكلسون: «وإلا فأين لنا أن نرى صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقة أمامنا خلال الزمن، مستمرة إلى الأبد؟ إن هذا الشعر [شعر الرومي] إلى جانب طابعه الصوفي، قد انطوى على ثروة من السخرية

(199) عُرف بالرومي لأنه أمضى معظم حياته لدى سلاجقة الروم في تركيا الحالية، ولد في أفغانستان الحالية، لكنّ هناك خلافًا في أصوله، هل هي فارسية أم عربية؟

(200) محمد بن محمد بن الحسين جلال الدين الرومي، يد العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز، ترجمة عيسى علي العاكوب (دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، 2002)، ص 9-12.

والتهَكم، والمواقف التي تثير الرثاء، وصورٍ رسـمتها يد صانع ما مسَّـت شيئًا إلا كشفت حقيقة جوهره»[201].

تأثر جلال الدين الرومي بمحنة الاجتياح المغولي لبلاد فارس، وانعكس ذلـك على تفكيـره، ما دفعه إلى الانشـغال بِهَمِّ الخروج من واقع الانكسـار، فاسـتقر اختياره في النهاية على مشروع بناء الإنسان انطلاقًا من تحرير الروح والإرادة؛ لذلـك لـم تكن لدى الرجـل أطروحات فلسـفية أو كلامية بقدر ما كان منهجه مؤسَّسًـا على خلاصات مكابداته الروحية، إذ شـبّه الإنسان بالناي الـذي اقتُلع مـن القصباء ليظل يكابد معانـاة مفارقة موطنه مـن خلال ألحانه الحزينـة، والناي عند الرومي مفتاح مركزي لتلـك الخلاصات التي صبها في قالب أدبي ولغوي جميل كانت العناصر العربية من أهم مميزاته.

كان الحـس المرهـف عنـد جـلال الديـن الرومي وسـيلته الأسـاس في التقـاط أكثر لحظات عصره إيلامًا وإشـراقًا، لذلك تجـده يتنقل في آثاره بين محـوري الألـم والجمال، ألم فـراق موطنه بلخ وفراق أهلـه، بينما كان فراق شـيخه شـمس التبريزي الأشـد إيلامًا على الإطـلاق لِما خلّفه في نفسـه من جـروح وأفاض فـي قلبه من معاني الوفـاء والتعلق، ثم ألـم المعرفة، فجلال الدين يعتقد أن الكون خُلق بهدف المعرفة، معرفة سر الوجود.

أمّـا الجمـال في آثـار الرجـل فتترجمـه تلـك التعابيـر الصادحـة بروعة الوجـود وعظمـة الخالق سـبحانه، فجمـال المخلوقات هو دليـل على جمال الخالق وتجل له، أضف إلى ذلك جمال الحرية، إذ دعا إلى التحرر من قيود العقـل والنفس والعصبيـات الدينية والمذهبية والجنسـية والقومية، لذلك كان رمزًا شاملًا للتداخل الثقافي الإنساني.

أَسَّسـت تجربـة جلال الديـن الرومي الشـعرية لمسـار تداخلـي عربي – فارسـي عميـق، لأنـه أعطـى العمليـة بعـدًا إنسـانيًا واسـعًا مـن خـلال رؤيته الكونية التي تجاوزت حدود الزمان والمكان. يقول في إحدى قصائده الغزلية:

---

(201) انظـر: محمـد بـن محمد بن الحسـين جلال الديـن الرومي، **مثنـوي جلال الديـن الرومي**، ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي، 2 مج (بيروت: المكتبة العصرية، 1966)، ص 43.

كُنْتُ مِصْباحًا وكُل رَأْيٍ لي مِثْل الفَتيل

وطار الشرار في كل اتجاه[202]

اعتمد جلال الدين بِشكل قوي على القرآن والحديث النبوي في صوغ مشروعه الأدبي الروحي. يقول عيسى العاكوب: «لا شك في أن مولانا كان قارئًا مجيدًا مُحَسِّنًا للقرآن الكريم، وكيف لا يكون الأمر كذلك وأنت لا تفتقد معاني القرآن الكريم وصوره البيانية، وقصصه وعبره في غزل من غزلياته، بل إن هذا القرب من معين النبوّة في شعر مولانا لاحظه بعض الأقدمين»[203]، وتجلّى ذلك في كل آثاره، ومنها ديوانه الضخم مثنوي معنوي وهو من روائع الشعر الإنساني الروحي الذي نَظَمه في 24660 بيتًا شعريًا، وغزليات شمس، والمجالس سبعة، والمكتوبات، وفيه ما فيه. وتُرجمت معظم نصوص جلال الدين إلى اللغات العالمية، وكان لها تأثير مهم في أفكار أدباء ومفكرين عالميين.

وفق ما أشرنا إليه سابقًا، يُصنَّف الشاعر جلال الدين الرومي ضمن الشعراء الفرس ذوي اللسانين، لذلك نُقِلت عنه قصائد عربية، و«مُلَمّعات» تجمع بين العربية والفارسية، أوردنا بعضها في محور سابق، وترددت في مجمل آثار هذا المبدع اقتباسات متعددة من التراث الأدبي العربي، خصوصًا من كتاب الأغاني للأصفهاني، ومن شعر أبي نوّاس، وشعر المتنبي الذي اقتبس منه أبياتًا كاملة رددها بين ثنايا نصوصه، واقتبس أيضًا من مقامات الحريري الذي قال عنه في أحد أبياته:

كُلّما رأيتُ فَضْلَكَ ومقاماتكَ وكَراماتِكَ،

أكون عاجزًا، أُغذّى بِفَضْل الحريري ومَقاماتِه[204].

عن تأثره بالتجربة الصوفية في المحيط العربي، تقول المتخصصة الألمانية في أعمال جلال الدين المستشرقة آنا ماري شيمل: «وفي مقدورنا أن نُقر باطمئنان بأن مولانا تبعًا لتقاليد عصره، درس المادة الكاملة لأدب

(202) جلال الدين الرومي، يد العشق، ص 216.

(203) جلال الدين الرومي، يد العشق، ص 22-23.

(204) آنا ماري شيمل، الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي، ترجمة عيسى علي العاكوب (طهران: وزارة الثقافة الإسلامية، 2000)، ص 95.

العرب ومباحثهم الإلهية وتصوفهم طبعًا. قرأ قوت القلوب للمكّي، ورسالة القشيري، وعلى نحو يقيني إحياء علوم الدين للغزّالي الذي يبدو أنه زوّد الرومي بضرب من الإلهام في المثنوي، وإن أعمالًا أخرى أكثر أثَّرت على معجمه والصور المجازية لديه»[205].

نقترح هنا التوقف قليلًا مع كتاب جلال الدين الرومي فيه ما فيه[206]، وهو نموذج نثري يُبرز منهجه في استخدام العربية بشروط السياق العرفاني. الكتاب مجموعة من النظرات التي باح بها في مناسبات مختلفة، فأخذها عنه تلامذته، ويرجح أن ولده سلطان ولد هو مدوّنها وجامعها بعد وفاته، وسُمِّيت كذلك «مقالات مولانا» و«الأسرار الجلالية»، واعتبر بديع الزمان فروزنفر، أحد كبار شرّاح جلال الدين الرومي، قراءة فيه ما فيه شرطًا أساسًا لفهم ديوانه معنوي مثنوي[207].

يعتقد فروزنفر أن عنوان الكتاب فيه ما فيه ليس من إبداع جلال الدين نفسه، بل هو على الأرجح مأخوذ من سابقيه، خصوصًا العارف ابن عربي الأندلسي، إذ ترددت العبارة أكثر من مرة في كتابه الفتوحات المكيّة، بل ونظمهما في بيتين، كما يلي:

كِتابٌ فيه ما فيه ... بَديع في مَعانيه
إذا عايَنْتَ ما فيه ... رَأَيْتَ الدر يَحْويه[208]

يعكس مضمون الكتاب وبنيته الشكلية رغبة جلال الدين الرومي الملحّة في تجاوز ضيق العبارات وحدود الأشكال، فهو ينطلق من واقعة أو آية قرآنية أو حديث، ليغوص في أعماق المعاني ويذلّل أعناقها بالأمثلة السهلة التي يتناولها من حياة الناس البسيطة، فتجده ينقلك بسلاسة ولطف من الحديث عن خبزك وآنية صغيرة في مطبخك، إلى الكلام عن الملكوت الأعلى، فهو يرى الكون قطعة واحدة من الإبداع الإلهي لا تفاوت بين أجزائها الظاهرة

(205) شيمل، ص 96.

(206) جلال الدين (رومي) مولوى، فيه مافيه، تصحيح بديع الزمان فروزانفر (تهران: انتشارات نامك، 1999).

(207) مولوى، فيه مافيه، ص 6.

(208) مولوى، فيه مافيه، ص 7.

والباطنة. ونجح جلال الدين في نقل هذا التناغم الكوني من الإحساس والرؤية إلى اللغة.

إن تأمل مضامين فيه ما فيه يجعلك ترى بين ثناياه نوافذ مُشرّعة للمعرفة والتواصل، تجد تداخلًا عربيًا فارسيًا ينشد الكونية، ومن نصوص الكتاب التي تعكس هذا التمازج نقترح ما يلي: «الإنسان إسطرلاب الحق، والإسطرلاب لا محالة يحتاج إلى منجم عارف كي يستعمله، ألم ترَ التاجر يعرض الإسطرلابات في دكانه إلا أنه لا يستفيد منها، إذن الإسطرلاب مفيد في يد المنجم فقط، وقد قيل: 'من عرف نفسه فقد عرف ربّه'، الإسطرلاب مرآة الأكوان، وهو يشبه وجود الإنسان المنجذب إلى الحق، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...﴾، إن الإنسان الذي يتعرّف إلى ربه ويسعى باستمرار إلى معرفته، يُمكنه من خلال إسطرلاب وجوده أن يرى تجلّي الخالق عز وجل وجماله الذي لا مثيل له لحظة بلحظة، ولن تخلوَ مرآته بتاتًا من ذلك الجمال؛ لذلك كان الله تعالى عباد ألبسهم حلل الحكمة والمعرفة والكرامة، وقد يخفيهم عن أنظار الخلق غيرة عليهم»[209].

تبدو لغة فيه ما فيه مشبعة بالعربية معجمًا واصطلاحًا. وقد نجح جلال الدين في المزج بين اللغتين والتنقل بينهما بسهولة كبيرة، مع العلم أن مدرسة التصوّف كان لها دور مهم في إدخال معجم عربي واسع إلى الفارسية ورفد الذهنية الفارسية بمعانٍ ومفاهيم كثيرة، ومثالًا على ذلك نورد ما يلي: «اكنون حق تعالى حيوانيت وانسانيت را مركب كرد، تا هر دو ظاهر كردند كه وبضدها تتبين الأشياء»[210]، نقرأ في هذه العبارة الفارسية مجموعة من الكلمات العربية الأصل والمعنى مثل: حق، تعالى، حيوانيت، انسانيت، مركب، ظاهر، وبضدّها تتبين الأشياء، ومعناها: «إن الله تعالى ركّب في الإنسان الطبيعتين الحيوانية والإنسانية؛ ليظهر كلًّا منهما». ويقول جلال الدين في موضوع آخر: «ما نيز سخن را به قدر هر كس واستعداد او مى

(209) مولوى، فيه مافيه، ص 8-9.

(210) مولوى، فيه مافيه، ص 67.

كوييم، كه كلّم الناس على قدر عقولهم»[211]. هنا أيضًا نحصي مجموعة من الكلمات العربية الممْتَزِجَة بنظيراتها الفارسية، وهي: قدر، استعداد، كلّم الناس على قدر عقولهم، هذه الجملة الأخيرة تشرح تقريبًا مضمون الجملة الفارسية التي سبقتها، وكأنّ الرجل يخاطب العرب والفرس على السواء في مجلس واحد.

من تجليات الحضور العربي في الكتاب نزوعه إلى استخدام مصطلحات عربية كانت رائجة بين الفرس في إطار حيوية المشترك العلمي العربي الفارسي. ويرجع تأكيد جلال الدين على هذا المزج المتعمّد بين اللغتين في نصوصه إلى خلفيته العرفانية التي لا تعترف بالحدود، بما فيها الحدود اللغوية، ثم إلى طبيعة تكوينه المتشرِّب بالعلوم الشرعية الإسلامية، والبيئة العربية العلمية في بغداد ودمشق والمدينة.

تَرِد في كتاب فيه ما فيه نصوص عربية، لكنها ضعيفة ومضطربة المبنى، يعتقد محقق الكتاب أن النسّاخ أضافوها لاحقًا، وربما هي أخطاء بعضهم في النسخ لعدم معرفتهم بالعربية في القرون الأخيرة. وتعكس تجربة جلال الدين الرومي بوضوح أثر النواظم الثلاثة: الديني والزمني والجغرافي، ذلك أن مشروع الرجل التربوي يقوم على خلاصات القرآن الكريم والسُنّة النبوية، ما يجعل تجربته على اتصال مباشر بالضفة العربية عبر قناة الدين، وداخل رابطة الإيمان الإسلامي الجامع للأمة.

أمّا الرابط الزمني فنلمسه في استمرار مشروعه وعبوره الزمن حتى وصل إلى عصرنا، إذ أصبح جلال الدين الرومي مدرسة في الحب الإلهي والتسامح الإنساني داخل الثقافة الغربية، ولا سيما الأميركية، حيث سجّلت ترجماته في بداية القرن الحالي أكبر نسبة في مبيعات المكتبة الأميركية، وبذلك تكون تجربة جلال الدين الرومي نقطة تقاطع تداخلية عربية فارسية إنسانية عابرة للحدود المتعارف عليها بين الناس. يقول في إحدى رباعياته:

اعلم يَقينا أن العاشق لَيْسَ مُسْلمًا
فَفي مَذْهَب العِشْقِ لَيسَ ثمة كُفْرٌ ولا إيمانْ

(211) مولوى، فيه مافيه، ص84.

وَلَيْسَ في العِشْق جِسْمٌ وَعَقْلٌ وقَلْبٌ وروحْ

وكُل مَنْ لا يَغْدو كَذلِك لَيْسَ عَاشقًا[212]

أما الرابط الجغرافي فَيَظْهَر في تنقلات الرجل - مثل سابقيه - من مسقط رأسه في مدينة بلخ إلى بغداد ثم إلى المدينة ومكة، ومنهما إلى دمشق ثم قونية، وهذا لا يعني أن حركته انحصرت في هذا المسار، بل كانت له تنقلات أخرى داخل هذه الدائرة الحضارية الكبرى. وإذا نظرنا إلى هذه الحركة سنجد أنها تميزت ببعد منفتح كرس طبيعتها التداخلية، وهذا البعد هو اختيار قونية التركية مكانًا للاستقرار وإنضاج التجربة الأدبية الروحية. ومن أمثلة تأثير الناظم الجغرافي في التجربة التداخلية عند جلال الدين، نقف مع هذه الأبيات التي يقدم فيها شاعرنا صورة روحية لدمشق، إذ يقول:

لا تُجهد نفسك في النظر إلى البستان، وانظر في قلب العاشق

إلى دمشق والغوطة ورياض الورد والنيرب

وما دمشق؟ إنها جنة مملوءة بالملائكة والحُور

وقد حارت العقول في تلك الوجوه والغَباغب[213]

لا يَنشأ عن نبيذها اللذيذ قِيءٌ ولا خُمار

ولا ينشأ عن حَلاوة حَلواها الدمَّل ولا الحُمى[214]

من نتائج الناظم الجغرافي المباشرة، لقاء جلال الدين بفريد الدين العطار، وعثوره على شيخه شمس الدين التبريزي وإقناعه بالعودة إلى قونية، بعد أن خرج منها هاربًا من مضايقة بعض المريدين المنافسين لجلال الدين. نضيف إلى ذلك تمكّن الرجل من تعميق اطلاعه على الثقافة العربية، وتقوية معرفته الشرعية والروحية في مكة والمدينة حيث يلتقي العلماء والمحدّثون من كل بقاع العالم الإسلامي، وفي دمشق حيث يلتقي العارفون والمتصوفة، وفي بغداد حيث المدارس النظامية وأرباب العلوم الإسلامية.

---

(212) محمد بن محمد بن الحسين جلال الدين الرومي، رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب (دمشق: دار الفكر، 2004)، ص 213.

(213) اللحم المتدلي تحت الحنك.

(214) جلال الدين الرومي، يد العشق، ص 63.

هـ- القزويني وابن بطوطة وتجربة أدب الرحلة التداخلي

يختزن أدب الرحلة العربي والفارسي نصوصًا في غاية الأهمية، لما يمثّله من قيمة تداخلية بين الثقافتين. ويُعتبر ناصر خسرو (ت 427هـ) رائدَ هذا اللون الأدبي في بلاد فارس، فهو أول رحالة فارسي جمع رحلة كاملة ضمن كتاب مستقل سمّاه سفرنامه أي «كتاب الرحلة». وكان أبو عبد الله بن زكريا القزويني (605-682هـ) أشهر رحالة فارسي زار البلاد العربية في القرن السابع الهجري، وسَجّل رحلته في كتاب سمّاه **آثار البلاد وأخبار العباد**. وفي القرن الثامن الهجري برز أيضًا الرحالة أبو الأشرف اليزدي (ت 762هـ) الذي أَضاف رحلة قيّمة إلى الفضاء العربي بعنوان **الرسالة الحجازية**[215]. ويُعتبر محمد بن بطوطة (703-779هـ) أشهر رحالة عربي ربط بسيره بين الضفتين العربية والفارسية، مُخلِّدًا مشاهداته في كتابه الشهير **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**.

يُمثّل موضوع الحج المحور الجامع بين التجربتين الأدبيتين العربية والفارسية، لما يوفّره من إمكانات وفرص لارتياد الآفاق الفارسية بالنسبة إلى الرحالة العرب، أو ارتياد الآفاق العربية بالنسبة إلى الرحالة الفرس. سنقف **أولًا** عند تجربة زكريا القزويني في الرحلة، لنرى طبيعة مساهمته في صيرورة التداخل الأدبي العربي - الفارسي.

تعود أصول القزويني إلى الحجاز، فهو من أسرة عربية انتقلت لتستقر في بلاد فارس، فوُلِد زكريا هناك ونشأ وتعلّم في قزوين وبغداد، وتنقّل بين مراكز التداخل العربي - الفارسي في الحجاز والعراق وفارس. تولّى القضاء أيام المستعصم العباسي. اشتهر القزويني بتخصصه في علوم الجغرافيا والنباتات والفلك، ومن أهم مؤلفاته: **خطط مصر**، **والإرشاد في أخبار قزوين**، **وعجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، **وآثار البلاد وأخبار العباد**، وفي هذا الأخير جمع القزويني ملاحظاته الجغرافية والثقافية الاجتماعية كلها التي رَشَحت من رحلاته أو ما حصّله من كتب أو مصادر أخرى. يصف عمله في مقدمة

---

(215) زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، تقديم عبد الحليم منتصر، مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. تراث الإنسانية (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1995)، ص 9-10.

الكتـاب: «إنـي قد جمعت في هـذا الكتاب ما وقع لي وعرفته، وسـمعت به وشـاهدته مـن لطايف صنـع الله تعالى، وعجايـب حكمته المودعـة في بلاده وعباده»[216].

أُسّسـت رحلـة القزوينـي إلى الحج علـى منهج علمي يعتمـد الملاحظة والوصـف الدقيـق، يقول في وصف مكـة: «... وهي مدينة فـي واد والجبال مشـرفة عليهـا مـن جوانبها، وبناؤهـا حجارة سـود ملس وبيـض أيضًا، وهي طبقـات مبيضـة نظيفـة حـارة جدًا فـي الصيـف، إلا أن ليلها طيـب وعرضها سـعة الوادي، وماؤها من السـماء، ليس بها نهر ولا بئر يُشرب ماؤها، وليس بجميع مكة شجر مثمر، فإذا جزت الحرم فهناك عيون وآبار ومزارع ونخيل، وميرتُهـا تُحمل إليهـا من غيرها بدعاء الخليل...»[217]. ونـرى القزويني يَحْذَر الإطنـاب، ويُركّـز وصفه علـى المعالم والأمكنـة التي يزورها، ولا ينسـى أن يُسجِّل ملاحظاته واستغرابه إذا استدعى الأمر ذلك.

صاغ القزويني رحلاته ومشـاهداته فـي الحج ضمن قالب علمي وصفي دقيـق، أراد منه أن يرتقي من مسـتوى النص الرحلي الحكائـي المفتوح، إلى النـص الرحلـي العلمي المنهجي، مـن دون أن يُغفل ذكـر بعض الملاحظات التي يرى أنها تستحق الانتباه، أو ربما يشعر بأنها ستجذب قارئه وتُخفِّف من الطابع العلمي للرحلة.

يَشْـهد كتـاب **آثـار البـلاد وأخبـار العباد** علـى نضـج الرحلـة العربية - الفارسـية التداخلية، فكاتبه عربي الأصل، فارسـي النشـأة والتكوين، تنقّل بين مراكز فارسـية وعربية، وأنتج كتابه ضمن سـياق ثقافـي عربي تداخلي، تغيب فيه الفروق أمام ارتقاء ثقافة التعدد والتواصل الحضاري بين العرب والفرس.

التجربـة الثانية في مجـال التداخل الأدبي الرحلي بيـن العرب والفرس، هـي تجربة الرحالـة المغربي محمد بـن بطّوطة (703-779هـ) الذي اسـتطاع أن يسـاهم في بناء التداخل العربي - الفارسـي برحلة نفيسـة إلى بلاد فارس سجَّلها في كتابه: **تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**، وعرض

(216) القزويني، آثار البلاد، ص 5.

(217) القزويني، آثار البلاد، ص 113.

فيها وصفًا دقيقًا للعمق الاجتماعي والثقافي والسياسي الذي شاهده وتفاعل معه؛ لذلك اكتسبت هذه الرحلة أهمية كبيرة في مجال الدراسات الفارسية، ولا تزال محط اهتمام الدارسين الفُرس إلى اليوم.

لا يتسع المجال للوقوف عند مختلف محطات الرحلة، لكن سنحاول هنا أن نقترب من توصيفات الرجل لعالم جديد بالنسبة إليه، ونتأمل بعض المشاهدات التي نجح في التقاطها بحسه الدقيق، منذ خرج من مكة بعد حِجته الأولى في عام 726هـ، في جمعٍ من الحجاج العراقيين والفرس[218]، فزار العراق، وبعدها دخل فارس، فتجوّل بين مدنها وقُراها من عبادان إلى بلدة ماجول، إلى أرض اللور ثم رامز فتُستُر فاشتركان ثم فيروزان، وسار حتى أصفهان، ومنها إلى شيراز التي توقّف بها طويلًا، فكتب في وصف فضائها قائلًا: «... وهي مدينة أصلية البناء فسيحة الأرجاء شهيرة الذكر منيفة القدر، لها البساتين المونقة والأنهار المتدفقة، والأسواق البديعة والشوارع الرفيعة، وهي كثيرة العمارة متقنة المباني، عجيبة الترتيب، وأهل كل صناعة في سوقها لا يخالطهم غيرهم، حسان الصور نظاف الملابس، وليس في المشرق بلدة تداني مدينة دمشق في حسن أسواقها وبساتينها وأنهارها وحسن صور ساكنيها إلا شيراز، وهي في بسيط من الأرض تحفّ فيها البساتين من جميع الجهات، وتشقّها خمسة أنهار»[219].

يقول ابن بطّوطة عن أهل شيراز: «وأهل شيراز أهل صلاح ودين وعفاف، خصوصًا نساؤها [نساءها] وهنّ يلبسن الخفاف، ويخرجن ملتحفات مُتبرقعات فلا يظهر منهن شيء، ولهن الصدقات والإيثار، ومن غريب حالهن أنهن يجتمعن لسماع الواعظ في كل يوم اثنين وخميس وجمعة بالجامع الأعظم، فربما اجتمع منهن الألف والألفان بأيديهن المراوح، يروّحن بها على أنفسهن من شدة الحر، ولم أرَ اجتماع النساء في مثل عددهن في بلدة من البلاد»[220].

(218) أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد بن بطوطة، رحلة إبن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، اعتنى به وراجعه درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2006)، ص 154.

(219) ابن بطوطة، ص 183.

(220) ابن بطوطة، ص 183.

أمّا سلطان شيراز الملك الفاضل أبو إسحاق بن محمد شاه فوصفه ابن بطّوطة قائلًا: «... هو من خيار السلاطين، حسن الصورة والسيرة والهيئة، كريم النفس جميل الأخلاق متواضع، صاحب قوة وملك كبير. وعسكره ينيف على 50 ألفًا من الترك والأعاجم، وبطانته الأدنون إليه أهل أصفهان، وهو لا يأتمن أهل شيراز على نفسه، ولا يستخدمهم ولا يقرّبهم ولا يبيح لأحد منهم حمل السلاح، لأنهم أهل نجدة وبأس شديد وجرأة على الملوك، ومن وُجد بيده السلاح منهم عوقب»[221].

في هذه الرحلة أيضًا تحدّث ابن بطّوطة عن قبر الشاعر سعدي الشيرازي، وقال عنه: «كان أشعر أهل زمانه باللسان الفارسي، وربما ألمع في كلامه بالعربي وله زاوية كان قد عمّرها بذلك الموضع حسنة، بداخلها بستان مليح، وهي بقرب رأس النهر الكبير المعروف بركن أباد، وقد صنع الشيخ هنالك أحواضًا صغارًا من المرمر لغسل الثياب فيخرج الناس من المدينة لزيارته ويأكلون من سماطه ويغسلون ثيابهم بذلك النهر وينصرفون، وكذلك فعلتُ عنده رحمه الله»[222].

اعتُمدت رحلة ابن بطوطة قرونًا طويلة مصدرًا أساسًا للعرب عن بلاد فارس، وشكّلت ملاحظاته وتوصيفاته مرجعًا عن الثقافة الفارسية في القرن الثامن الهجري، ومن جهة أخرى ساهم الرجل في تعريف فرس عصره بالثقافة العربية وعناصرها، وبذلك يكون قد أدى دورًا مهمًّا في صيرورة التداخل العربي - الفارسي في سياق حضاري بَدأ يشهد تراجع المساهمات التداخلية بين الثقافتين.

4- التداخل الثقافي العربي - الفارسي والتحول الحضاري

حقق التداخل الثقافي العربي - الفارسي بين القرنين الأول والعاشر الهجري نتائج نوعية أثّرت بقوة في كلا الطرفين الفاعلين فيه: العرب والفرس؛ الأمر الذي أخرجهما من دائرة المحلية والقومية الضيقة إلى الفضاء الإنساني الواسع، وظهر ذلك بوضوح في تفاصيل الكسب الثقافي العربي -

(221) ابن بطوطة، ص 186.

(222) ابن بطوطة، ص 193.

الفارسي كلها، فأصبح كسبًا ثقافيًا إسلاميًا، تدرّج عبر قرون ليكتمل بناؤه المادي والمعنوي تحت عنوان الحضارة الإسلامية التي غيّرت مسار الحضارة الإنسانية. ومن هذا المنطلق مثّلت الحضارة الإسلامية مرحلة متقدمة من مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي، إذ اعتبرها كثيرون تطورًا طبيعيًا للثقافة من طورها الأولي الفردي إلى طور متقدم يُعبّر عن حالة جماعية. يقول دوني كوش: «... والكلمتان [الثقافة والحضارة] تنتميان إلى الحقل الدلالي نفسه وتعكسان المفاهيم الأساسية نفسها، وإن ارتبطت هاتان الكلمتان ببعضهما أحيانًا، إلا أنهما غير متكافئتين، فكلمة 'ثقافة' أكثر دلالة على التطورات الفردية، أمّا كلمة 'حضارة' فتدل على التطورات الجماعية»[223].

يرى صامويل هنتنغتون أن الثقافة عندما تتسع وتكتمل تنتقل إلى طور أعلى نسميه «حضارة»، فيقول: «فما الذي نعنيه عندما نتحدث عن حضارة ما؟ إن الحضارة هي كيان ثقافي، فالقرى والأقاليم والمجموعات الإثنية والقوميات والمجموعات الدينية لها جميعها ثقافات متميزة (...) وهكذا فإن الحضارات هي أعلى تجمُّع ثقافي للناس، وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى، وهي تُحدَّد في آنٍ معًا بالعناصر الموضوعية المشتركة، مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات، وبالتحديد الذاتي الذي يقوم به الشعب نفسه»[224].

هكذا، من المؤكد أن الثقافتين العربية والفارسية بدأتا بعد الإسلام تتحركان في مسار تطوري في اتجاه الوعي بالذات والعالم، وتأسيس بناء موضوعي مشترك بينهما، حيث برزت في حياة الشعبين الممتزجين نماذج ثقافية عالمية في مجالات الحياة الإنسانية كلها، كما اتسعت الدائرة لتشمل الأطراف كلها من أقليات دينية وعرقية، وهذه شاركت بدورها في إنضاج المكتسب الحضاري المتداخل بنصيبها ومساهماتها الثقافية. يحاول محمد آذرشب شرح هذا التحول قائلًا: «دخول مجموعتين بشريتين في مشروع

(223) دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 14.

(224) صامويل هانتنغتون [وآخ.]، صدام الحضارات، ترجمة مجلة شؤون الأوسط (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995)، ص 18-19.

حضاري واحد يستتبعه تفعيل ثقافي بالضرورة، لأن المجموعة البشرية حين تخرج من ذاتيتها الضيقة، وحين تزول من أمام مسيرتها المثل العليا السرابية، تسلك طريق المثل الأعلى الحق (...) إن الإسلام قدّم للمجموعة البشرية تصورًا عن الإنسان يجعله يشعر بأنه محور الكون، ومحور التشريع الإلهي، وأنه يحمل الأمانة الكبرى...»[225].

كما رأينا في المباحث السابقة، كان للنواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، دور حاسم في إنضاج التداخل الثقافي العربي - الفارسي، والدفع به إلى مستوى المشترك الإنساني الشامل، من دون أن يفقد المسار خصوصيته الذاتية، مساهمًا بذلك في المشترك الإنساني من خلال المجالات الدينية والعقلية واللغوية والأدبية. كانت تلك النواظم محفِّزات ذاتية لحركة التداخل، كما كانت من سماته الذاتية، فالناظم الديني دفع الفرس إلى التفاعل والاندماج ضمن عملية التداخل، فكان عطاؤهم العقلي العلمي والنظري وإبداعاتهم اللغوية الأدبية دافعًا قويًا أثرى الحياة الثقافية العربية الإسلامية، تمامًا مثل مساهمة العرب، مع تفاوت ملحوظ في الكم التراكمي، هذا من ناحية التحفيز، بينما أضحى الديني الإسلامي عنوانًا أساسًا للحضارة العربية الإسلامية، بل ملازمًا لها، حتى إن الشعوب البعيدة عن الشرق ما عادت تُميّز بين ما هو عربي وما هو إسلامي، فكل ما هو عربي عندهم هو بالضرورة إسلامي. شاهدنا ذلك بوضوح في المغرب، ووُجد أيضًا في أوروبا. بينما مزجت شعوب القارة الهندية وأوروبا الشرقية بين كل ما هو فارسي وكل ما هو إسلامي، فهما بالنسبة إليها مسمّيان لشيء واحد، وإلى اليوم وعلى الرغم من التحولات التاريخية كلها الحاصلة، يصعب تجريد عنوان الحضارة العربية من ملامحها الإسلامية، والعكس أيضًا صحيح بالنسبة إلى الحضارة الفارسية، لأن الإسلام أضحى مكوّنًا أساسًا لهذه الشعوب والثقافات، والأكثر من ذلك أن الأقليات الدينية والعرقية التي عاشت ضمن هذه الحضارة قرونًا، مثل الأكراد في سورية والعراق وتركيا، والأقباط في مصر، والمسيحيين في إيران والعراق والشام وفلسطين، واليهود في إيران والعراق ومصر واليمن

(225) محمد علي آذرشب، وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية (طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010)، ص 140.

والمغـرب، والأمازيـغ فـي ليبيـا والجزائر والمغـرب، جميع هـؤلاء أصبحت معطيات الحضارة العربية الإسلامية جزءًا من هويتهم الذاتية، ولنا في الطائفة اليهوديـة فـي المغـرب خيـر مثـال، إذ كان هـؤلاء مشـاركين لمواطنيهـم من المسـلمين في الكسـب الحضاري طوال القرون الماضية، وبلغ هذا الانصهار مداه عندما تغنى بعض الفنانين اليهود بالمدائح النبوية، ما يجعلنا نقف لتأمّل هذه الكيمياء الحضارية التي باسـتطاعتها التأثير في جميع من يعيش في ظلها أو قريبًـا منها، وهذا يدفعنا أيضًا إلـى التفكير في مدى قوة الناظم الديني في تحفيز التداخل بين الثقافات الإنسانية كلها.

كان للناظـم الجغرافـي بدوره أثر بالغ في اكتمـال دورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي، فاتساع الرقعة الجغرافية لدول وولايات الخلافة الإسلامية ضمـن محيط يشـمل ثلاث قارات، كان سـببًا في ظهور المئـات من المراكز الثقافيـة والعلميـة، من سـوس جنوب المغـرب إلى الأندلس فـي أوروبا، ثم إلى بخارى في أقصى آسيا الوسطى، ومنها إلى قلب شبه القارة الهندية، إلى الأناضول وشرق أوروبا.

حفّـز هذا الاتسـاع الجغرافي العـرب والفرس على الالتقـاء خارج دائرة القوميـة الضيقة، واكتشـاف الآفاق، واكتسـاب العلـوم وإنتاجها ضمن سـياق عالمي منفتح، وكانت أطراف العالم تستقبل العلماء العرب والفرس باعتبارهم علماء الحضارة الإسلامية. وكان للجغرافيا دور مهم في تشجيع الشعوب على المشاركة في إبداع المشترك الحضاري العربي الإسلامي، من دون أن يُفقدها ذلك خصوصياتها الذاتية، كما كان للجغرافيا دور في تنويع المنتج الحضاري وتجويده طوال قرون التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

نعتقـد أن الناظم الجغرافي يمثّل أيضًا سـمة لذلك التداخل الثقافي، من خلال ارتباط مناطق ومساحات واسعة من العالم بالحضارة العربية الإسلامية، ودخولهـا ضمـن معرِّفاتها الأساسـية، مثل الحجاز وفلسـطين والشـام ومصر وفـارس وفـاس ومرّاكش. هل يسـتطيع العالم أن يجد تعريفـات أخرى لهذه المناطق غير تعريف انتمائها إلى الحضارة العربية الإسلامية؟ نعم قد يجدها، مثـل اعتمـاد المعطى الفرعوني فـي تعريف مصـر، أو المعطى الفارسـي في تعريف فارس، أو الأمازيغي في تعريف المغرب، لكنها تبقى تعريفات جزئية

لا تقدم الحقيقة كلها كما هي. كان الناظم الجغرافي ولا يزال إلى اليوم محفِّزًا وسمة للتداخل الثقافي العربي - الفارسي وللحضارة العربية الإسلامية بكل تجلياتها.

أمّا الناظم الزمني فيمكن ملاحظة تجلياته التحفيزية في استمرارية العطاء الثقافي العربي - الفارسي عبر مسار زمني استمر أكثر من عشرة قرون، إذ تفاوت ذلك العطاء في الكم والقيمة الحضارية. كانت البداية في القرن الأول الهجري، وكان الازدهار بين القرنين الثاني والسادس، بينما بدأ التراجع من القرن السابع إلى العاشر، في حين لم تخلُ حتى أكثر الفترات التاريخية حرجًا وانكسارًا من نماذج ومساهمات نوعية. وأُذكّرُ هنا بتجربة الفيلسوف والعالم نصير الدين الطوسي الذي دفع بعجلة المعرفة الإسلامية في ظل الهجوم المغولي الذي دمَّر حواضر العالم الإسلامي الكبرى من سمرقند إلى دمشق.

أصبح عنوان القرون الوسطى إشارة واضحة إلى ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ونبوغ المسلمين في مجالات المعرفة الإنسانية كلها، أكان في المشرق أم في المغرب والأندلس.

كان دور العرب والفرس في دعم بناء الحضارة العربية الإسلامية مؤسِّسًا ومحوريًا، فجعل من مساهماتهم مَعَالِم اعتمدت عليها الحضارة الغربية في نهضتها، ومنطلقات أسّس عليها الأوروبيون مشروعهم الحضاري في نوبته التي بدأت مع دخول العرب والمسلمين في سبات حضاري، عُرف في الأدبيات التاريخية بعصر الانحطاط.

امتدت آثار الكسب الحضاري الناتج من التداخل العربي - الفارسي إلى الثقافات العالمية كلها شرقًا وغربًا من دون أن ننسى مساهمة الثقافات والشعوب الأخرى التي أصبحت شريكة في هذا المنجز الحضاري. بدأ ذلك التأثير بتجليات تجارية ورحلات استكشافية، تتفاوت في مدى نشاطها وقوتها، ابتداءً من نهاية القرن الثالث إلى القرن العاشر الهجري. تقول زيغريد هونكه صاحبة كتاب شمس العرب تسطع على الغرب: «والواقع، أنه كان للشرق حينئذ تجارة واسعة المدى مترامية الأطراف تكاد تختفي البلاد المسيحية في ظلها، تجارة تمتد عبر بحر الخزر والفولجا إلى الشمال، شاملة كل الشواطئ

وجزر بحر البلطيق، وقد احتفظت أرض تلك البلدان آلافًا بل ملايين من العملات العربية من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر، وإن في هذا لدليلًا على إشعاع الحضارة العربية»[226]. ذِكْرُ العربية في مثل هذا السياق يأتي دائمًا بمعناه الحضاري وليس العرقي، إذ أضحت عنوانًا عريضًا للمنجز التداخلي الذي شاركت فيه كثير من الشعوب والثقافات.

من أهم المنافذ التي عبر منها ذلك الإشعاع إلى العالم الغربي:

أولًا منفذ الأندلس التي فتحها المسلمون في نهاية القرن الأول الهجري واستمر فيها الوجود الإسلامي إلى نهاية القرن التاسع الهجري، فكانت بحق فرصة حضارية كبرى أتاحت اللقاء المباشر بين الغرب والشرق، وسهّلت انتقال عناصر الحضارة إلى الشعوب الأوروبية التي كانت تعاني ظلمات القرون الوسطى.

المنفذ الثاني هو جزيرة صقلية والشطر الجنوبي من إيطاليا، وهي المنطقة الواسعة التي دخلها المسلمون قرابة 212هـ - 827م، وكانت تحت الحكم البيزنطي، وبقيت بأيدي المسلمين إلى أن استولى عليها النورمانديون في عام 484هـ - 1091م. وكانت صقلية بدورها ميدانًا للقاء بين أوروبا القرون الوسطى والحضارة الإسلامية، وإن بنشاط أقل مما حدث في الأندلس.

المنفذ الثالث، كان المحيط العربي نفسه مع الحروب الصليبية منذ عام 490هـ - 1097م وطوال قرنين من الزمن حتى سقوط معاقل الصليبيين بأيدي المماليك (690هـ - 1291م). كانت الدويلات الصليبية في أرمينية والرها وأنطاكية وطرابلس والقدس نقاطًا للاحتكاك الحضاري بين المسلمين والأوروبيين.

كانت أوروبا القرون الوسطى تنظر إلى العالم العربي والإسلامي من خلال تلك المنافذ، وتتلقى من خلالها المنتوج الحضاري، وتنظر بذهول إلى محيط إنساني متنوّع ومُنفَتح في إطار قيم دينية متوازنة تُكرِّس معاني

---

(226) زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري، ط 8 (بيروت: دار الجيل، 1993)، ص 27.

الإيمان والغيب، وفي الوقت ذاته تهتم بالدنيا ومُتَع الجسد والنفس. كان الأوروبيون ينظرون إلى هذه الحضارة في وقت كانت الثقافة السائدة خلاله تناهض العلم وتُمجّد السحر والقذارة، يقول ديكسون وايت: «إن الحياة في الأوساخ والقاذورات كانت تُعتبر في نظر عدد غفير من القديسين الذين أعطوا المثل للمجتمع الأوروبي ووضعوا مبادئ كنسية دليلًا على القداسة والتقوى، وأثبتت أقوال القديس جيروم، وما جاء في كتاب صلوات الكنيسة الرومانية، وبطريقة مثيرة للعواطف الحقيقة الماثلة في أن القديس هيلاريون عاش طول حياته في قذارة جسدية مطلقة»[227].

أمام هذا التفاوت العظيم الحاصل بين الحضارة العربية الإسلامية وأوروبا، وجدت هذه الأخيرة نفسها مضطرة إلى أخذ ما يُخرجها من تخلّفها، على الرغم من المحاذير التي كانت حاضرة في أذهان القساوسة والرهبان، وعدائهم للإسلام الذي كان بالنسبة إليهم خصمًا يُهدد مصالحهم في ظل سيطرة الكنيسة على الدين والدنيا معًا. ففيما كانت الجامعات والمراكز العلمية الإسلامية تستقبل طلابًا أوروبيين خصوصًا في الأندلس، وكان إتقان اللغة العربية، لغة الحضارة، وسيلة للتميز الاجتماعي بين الأوروبيين، كانت بوادر الاهتمام الأوروبي المنظّم بالكسب الحضاري العربي الإسلامي من طرف رجال الكنيسة تظهر شيئًا فشيئًا، فبدأوا بتعلّم اللغة العربية وتعليمها، وقراءة مؤلفات وعلوم المسلمين وفحصها. وهذا يعني أن عقلاء الكنيسة الأوروبية انتبهوا إلى الفاصل الحضاري بينهم وبين المسلمين حينئذ، وأقرّ بعض المنصفين من المستشرقين بهذا الفضل الحضاري العربي الإسلامي على النهضة الغربية.

---

(227) Andrew Dickson White, *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (New York: D. Appleton and Company, 1898), vol. II, p. 69.



خلاصات واستنتاجات

1- لا يخرج تاريخ العلاقات العربية - الفارسية، الأسطوري منه والمدَوّن، عن قاعدة عامة حكمت التفاعل بين الطرفين، وهي قاعدة المد والجزر على المستويات كلها؛ فعندما يكون التوافق جاريًا بين الطرفين نلاحظ قيام علاقات سياسية واجتماعية واقتصادية، بينما تغيب هذه العلاقات ويحل محلها التوتر والحروب عندما يتنافران. ولن نستطيع الجزم بأنَّ العلاقات العربية - الفارسية قبل الإسلام كانت دائمًا علاقة بين طرفين متكافئين، إذ رأينا أن العرب عاشوا قبل ظهور الدين الجديد في حال التابع الخادم لمصالح الإمبراطورية الفارسية، الأمر الذي رسّخ في أذهان الفرس تلك النظرة الدونية التي تَخْتزل العرب في جماعات قبلية متوحشة وشهوانية. وعلى الرغم من ذلك لاحظنا أن بعض ملوك فارس كان يُقدِّر ملكة الشعر عند العرب، ويعتبرها عامل قوة وتميز في حياتهم الصحراوية، وبناءً عليه، نعتقد أن العلاقات الثقافية العربية - الفارسية قبل الإسلام لم تحقق كفايتها التبادلية، إذ لم تنضج ولم تكن مؤهلة لبلورة تداخل ثقافي عميق، لكننا لا نُنكر وجود مؤثّرات أوجدت تفاعلًا شكّل الأرضية الخصبة لاكتمال الشروط التاريخية في ما بعد لانطلاق صيرورة التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

2- تُؤكد حركة سلمان الفارسي نحو الجزيرة العربية بحثًا عن الحقيقة، حقيقتين أساسيتين بخصوص التداخل الثقافي العربي - الفارسي قبيل ظهور الإسلام: أولاهما أن الأوضاع الثقافية والإنسانية الفارسية قبل الإسلام كانت مستعدة لاستقبال عامل مُجدِّد وفاعل في فضائها بعد أن دمّرتها سياسات الإمبراطورية الساسانية، وثانيتهما أن المجتمع العربي لم يكن معزولًا عن المجتمع الفارسي، بل كان هناك تواصل بشري ورحلات في كلا الاتجاهين، إذ كانت مكة والمدينة تستقبلان باستمرار أبناء بلاد فارس، كما كان اليمن وسواحل الجزيرة العربية المقابلة للضفة الفارسية شاهدين بدورهما على

تفاعلات عربية - فارسية.

3- يُمثّل الإسلام المحفز الأكثر تأثيرًا في التداخل العربي - الفارسي، وهو الذي ميّز بوضوح بين ما قبله وما بعده في مسار العلاقات الثقافية العربية - الفارسية، إذ كان عاملًا مركزيًا نَقَل المجتمعَين العربي والفارسي نقلة نوعية إلى مسرح التفاعل العالمي.

إن نزول أول آية قرآنية تأمر النبي ﷺ بالقراءة أعطى الهوية الثقافية الإسلامية المتشكّلة سمة الوعي المبدع، ما أسّس العلاقة بين الدين الجديد والثقافة منذ الوهلة الأولى على محور الإنسان، فالإنسان هو منطلق هذه العلاقة ومدبّرها والمستفيد الأول من مكتسباتها، كما لم يترك الإسلام العلاقة بين الدين والثقافة ساكنة أو محكومة بتلقي الثانية من الأول، بل ميّزها بعنصر الإبداع، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ...﴾، فالإنسان مطالب بالإبداع وطرح الأسئلة. وقدَّم عهد النبوّة فهمًا منهاجيًا جديدًا للجهد الثقافي الإنساني الذي يربط الإنسان والكون بالخالق، ونعتقد أن هذا الفهم الجديد هو الذي أعطى العرب قابلية كبيرة للانفتاح على الشعوب الأخرى وقبول عناصرها الثقافية والتداخل معها على قاعدة المشترك الإنساني، وللذي يتأمّل قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾ سيدرك هذا الربط الدقيق بين الدين والثقافة الإنسانية المشتركة، فالخطاب موجّه في هذه الآية إلى عموم البشر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ...﴾، يُذكّرهم بأصلهم الأول ويُحرّضهم على التعارف، بنوعيه القريب، والمقصود به تعرّف كل طرف إلى الطرف الآخر، اسمه وأصله وبلده وأحواله ودينه وثقافته، والبعيد، والمقصود به التعارف المدْرِك، أي أن يكون التعارف بقصد الفهم والإدراك، فالقرآن يدعو الناس كي يكتشفوا الحقائق الكامنة وراء اختلافاتهم، اختلاف الألوان واختلاف الألسن، واختلاف المنتجات الصناعية، واختلاف المنتجات الاجتماعية، والاختلافات النفسية والمزاجية والاجتماعية. فروع معرفية وعلمية متعددة بتعدد الاختلافات الموجودة بين الشعوب والقبائل، لكن الحكمة الإسلامية لا تترك هذا التفرع المعرفي مفتوحًا على التعدد العبثي، بل ترجعه إلى الأصل، وهو الذات الإنسانية في امتدادها الإلهي، إذ

يقول تعالى: ﴿... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ...﴾. فرأس الحكمة هو معرفة الغاية من التنوّع الثقافي والتعدد البشري، أي معرفة الله، وبهذا التصوّر يؤسس الإسلام لمبدأ أساس في التداخل بين الثقافات البشرية، وهو مبدأ تحصين الثقافات من الصدام والتناحر وهدايتها نحو تداخل ثقافي آمن ومُنتج.

4- قادتنا قراءاتنا المتعددة والمتنوّعة في نصوص التراثين العربي والفارسي إلى استشعار روح واحدة تسري فيهما. وبعد تتبّع وتفحّص وجدنا أن مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي بعد الإسلام كان محكومًا بثلاثة نواظم رئيسة نَظَمت فاعليته ووجّهت صيرورته، وعمّقت تأثيره في كلا الفضاءين العربي والفارسي، وهي على التوالي: الناظم الديني، الناظم الجغرافي، الناظم الزمني. كان للناظم الديني دور بالغ الأهمية في تهيئة المناخ العام لقيام تداخل ثقافي بين العرب والفرس وتوجيهه، إذ اقتنع الفرس بأن رسالة الإسلام الكبرى هي تحريرهم من أغلال الأكاسرة وتقاليد العبودية، ما يؤكد أن السيف لم يكن سوى وسيلة ثانوية في سقوط الإمبراطورية الساسانية.

كان هذا الناظم منطلق عملية التداخل عندما رَتّب نظرة الطرفين العربي والفارسي إلى الوجود، وبعضهما إلى بعض، وعلّم كل طرف كيف يتخلّص من العوائق الأرضية والنفسية، وينطلق بإنسانيته الفطرية، ويُقيمَ تبادلات ثقافية بعيدًا عن الحسابات الضيقة. ومثّل هذا الناظم صمام الأمان للصيرورة العربية - الفارسية التداخلية، ولا سيما في القرون اللاحقة عندما تعرّضت العلاقات بين الضفتين لأزمات وهزات عنيفة.

قصدنا بالناظم الجغرافي تلك المدن ومراكز التماس والتواصل المكانية التي احتضنت التفاعلات التداخلية العربية - الفارسية طوال عشرة قرون كاملة، وبرزت أهمية هذا الناظم منذ المرحلة السابقة لظهور الإسلام، بينما نضجت أدوار المحاور الجغرافية التداخلية بعد الإسلام، إذ تعددت وتنوّعت مُلتقيات العرب والفرس، وأصبحت مناطق الري وخراسان وقزوين وفارس ومراغة ومرو مفتوحة أمام العرب يتنقلون فيها ويلتقون الفرسَ، تمامًا كما كان العراق والجزيرة العربية واليمن والشام وفلسطين مشرّعة الأبواب أمام أبناء بلاد فارس. هكذا نقل الإسلام العنصرين العربي والفارسي من حالة التقابل إلى حالة التداخل، وتَبين لنا بوضوح كيف كان للجغرافيا الأثر البالغ

في التحولات الثقافية الكبرى التي ساهم في بلورتها كلا الفاعلين: العرب والفرس، ونستحضر هنا موقف الإمام علي بن أبي طالب عندما نقل عاصمة الخلافة الإسلامية من المدينة إلى الكوفة التي كانت قريبة من المؤثّرات الفارسية، فكان لهذا القرار السياسي الثقافي بلا شك بالغ الأثر في ما عرفته المرحلة اللاحقة، خصوصًا بعد حوادث الفتنة الكبرى.

نلمس أيضًا أهمية الناظم الجغرافي وأثره في التداخل الثقافي العربي - الفارسي من خلال دور العمق الفارسي في احتضان حركات وتيارات سياسية وثقافية انطلقت في ما بعد نحو بقية أطراف الخلافة الإسلامية، وكان لها الأثر البالغ في توجيه مسار التداخل العربي - الفارسي، ومن تلك الحركات نذكر نموذج حركة أبي مسلم الخراساني الذي كان له دور حاسم في إنهاء الخلافة الأموية وتأسيس الخلافة العباسية، فهل كان بإمكان أبي مسلم الخراساني أن ينجح في معركته ضد الأمويين لو لم يكن له عمق جغرافي تداخلي مثل بلاد فارس؟

لا بد من الإشارة إلى التحول الذي أحدثه الإسلام في فلسفة المكان الذي اكتسى سلطة روحية ورمزية معنوية بالغة الحساسية، إذ مزج الدين الجديد بين المكان والغيب، وربط قدسية الأرض بالأبدية المطلقة. وتُشكِّل مشاعر الحج في هذا السياق مثالًا جيدًا، لأن الإسلام استطاع أن يربط الشعوب بحدود جغرافية معلومة تصلهم بالغيوب، وتفتح لهم مجالًا واسعًا للتعارف والتداخل، ذلك أن مناسك الحج كلها تدور على محور واحد، هو تخليص الإنسان من الخصوصية والذاتية المحدودة، لتربطه بالوحدانية المطلقة، فالشعوب المسلمة من أنحاء الأرض كلها تجتمع هناك للتجرد من ذاتيتها ولتحقق قدرًا عاليًا من التداخل والامتزاج بقصد استخلاص الأصل الإنساني وتوجيهه نحو مُنشِئه الأول والأخير الذي هو الخالق تعالى.

لذلك نعتقد أن الجغرافيا لم تكن بأي حال من الأحوال عاملًا محايدًا في تاريخ التداخل الثقافي العربي - الفارسي، بل على العكس من ذلك ساهمت في صناعة الفعل التداخلي ونتائجه، إذ أصبحت في ما بعد بغداد والبصرة ودمشق والري وخراسان وما وراء النهر، مثل مكة المكرمة والمدينة المنورة محاور ناظمة لحركة تداخل ثقافي دقيق وفريد في تاريخ الثقافة

الإنسانية، وبلغ هذا الدور التداخلي للناظم الجغرافي قمة نضجه في شبه القارة الهندية والأناضول والبلقان والأندلس، فكانت تلك البقاع محطات للتبادل والتلاقي بين العرب والفرس من جهة، وغيرهم من الشعوب من جهة أخرى، ومن تلك الأماكن انتقلت نتائج الكسب الثقافي التداخلي العربي - الفارسي إلى العالم.

أمّا الناظم الزمني فيّمتح أهميته من كونه الوعاء التاريخي الحي للصيرورة التداخلية، إذ ليست هناك فاعلية إنسانية تحدث خارج الزمن، وبناءً عليه، لاحظنا أن الإسلام أعطى حياة العرب وثقافتهم معاني زمنية جديدة نقلتهم من حالة العبث والتيه، إلى الرسالية والقصدية، وقد كان لهذا المفهوم الجديد للزمن بالغ الأثر في العملية التداخلية العربية - الفارسية، فارتبط العمل عند الناس بالوقت وارتبط كلا الطرفين (العمل- الوقت) بالمسؤولية، الأمر الذي أعطى الجهد التداخلي قوة حركية، وأشبع المنتج الثقافي بروح الزمن.

إن ما قيل عن التحول الذي أحدثه الإسلام على مستوى المكان، ينطبق أيضًا على الزمن، ذلك أن الدين ربط بين الزمن والغيب بشكل وثيق، انطلاقًا من أن لبعض الأوقات قُدسيتها وفضلها، مع تأكيد تفاوتها في درجة الفضل، فشهر رمضان أفضل من شهر شعبان على الرغم من أن كلا الشهرين متميز من باقي الشهور، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأيام والساعات. إن هذا الفهم الجديد للزمن ساعد المسلمين في إنتاج ثقافتهم من داخل الزمن، حتى اشتهر بين الصوفية قولهم: «الصوفي ابن الوقت»، فلا شيء عندهم يقع خارج الظرف الزمني، كما لا شيء يمكنه أن يطغى على هذا الظرف ويتجاوز حدوده المعلومة.

وجدنا أن الناظم الزمني يمكّننا بسهولة من تقطيع الصيرورة التداخلية إلى مراحل متعددة تساعدنا في فهم ما حدث وكيف حدث، ولعل من أيسر تلك التقطيعات، ذلك الذي يضعنا أمام ثلاث مراحل أساسية: مرحلة ما قبل الإسلام، ومرحلة النبوّة والعصر الراشدي، ثم مرحلة عصور الأمويين والعباسيين وبداية العثمانيين. وتميز الناظم الزمني بثلاث خاصيات مهمة: خاصية الصيرورة، إذ لاحظنا أن عملية التداخل لم تكن حادثًا ثابتًا في حالة واحدة، وخاصية الإبداع، ذلك أن الأجيال المتلاحقة وجدت في الفضاء

التداخلي الجديد فرصًا كبيرة للعطاء، وأخيرًا خاصية الأنسنة، ونقصد بها أن عملية التداخل ارتبطت بالإنسان أكثر من أي شيء آخر، لذلك كان الكسب الثقافي الإسلامي إنسانيًا عالميًا.

أثبتنا في الشق التطبيقي التحليلي من هذا الكتاب أن نشاط عملية التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتفاصيلها كانا محكومين بقوة النواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، لأننا وجدنا أن ذلك النشاط يخضع في الأغلب لتأثير النواظم الثلاثة معًا، أو ناظمين على الأقل، ومثالًا على ذلك نذكر الدور الحاسم والمبدع لأبناء بلاد فارس في خدمة الثقافة العربية الإسلامية وعلومها، وهي الخدمة التي أعطت التداخل بين الطرفين بُعْدَ الوعي بالذات والعالم، وقد كان الحافز الناظم لهذا الموقف الفارسي هو الناظم الديني، ذلك أنهم رأوا في تأسيس علوم اللغة العربية عملًا دينيًا يخدمون به لغة القرآن، في حين تأخر اهتمام النخب الفارسية بلغتهم أربعة قرون كانت وعاءً زمنيًا كافيًا احتضن تفاعلات ثقافية معقدة أنتجت في النهاية لغة فارسية جديدة سمّيناها «اللغة الفارسية التداخلية». لاحظ هنا دورَ الناظم الزمني في تفعيل التداخل اللغوي العربي - الفارسي.

نُضيف إلى ما سبق نموذج الرحالة المغربي ابن بطّوطة الذي جَمَعت تجربته الثقافية التداخلية بين النواظم الثلاثة: الديني والجغرافي والزمني، وهي التي تعرضها رحلته بتفصيل جميل، فإذا كان الحج إلى بيت الله الحرام هو الحافز الأكبر لحركة الرجل التداخلية، فإن المحور الجغرافي الرابط بين فاس ودمشق ومكة وبغداد وشيراز وأصفهان كان وعاءها الجغرافي. أمّا الناظم الزمني فيمثّل هنا بدوره الحاضن الضروري للتفاعل مع الطرف الفارسي، أكان في موسم الحج أم في ربوع بلاد فارس. ونعتقد أن تجربة ابن بطّوطة ستكون مفيدة في تأمّل التكامل بين عمل النواظم الثلاثة في إغناء مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي.

5- بعد أن بسطنا مدخلنا النظري بخصوص التداخل العربي - الفارسي بشكل كامل، حاولنا أن نُلقي نظرة مختصرة على النقاش العربي - الفارسي المعاصر الذي أحاط بقضايا هذه الصيرورة التاريخية الحضارية، فاخترنا ثلاثة مفكرين كان لهم تأثير بارز في هذا النقاش: محمد عابد الجابريّ، والإيرانيان

عبد الحسين زرين كوب ومرتضى مطهّري. وبعد عَرْضِ أفكارهم ومواقفهم، وجدنا أن كلًا من الجابري وزرّين كوب دافع عن موقف سلبي من التداخل الثقافي العربي - الفارسي، في حين حاول مطهّري أن يكون وسطيًا في موقفه.

رأى الجابري في البُعد القيمي للتداخل الثقافي العربي - الفارسي نكبة حلّت بالثقافة العربية؛ ذلك أن دخول أخلاق الطاعة وقيم العبودية الكسروية لم يحرم العرب الحرية والعدل فحسب، بل أفقد كسبهم المعرفي خصائص الإبداع والتطور أيضًا، ورسّخ في الشعوب قابلية فريدة للاستبداد والاستعمار. وعلى الرغم من وقوف الجابري على طرف نقيض من زرّين كوب الذي رأى بدوره في دخول العرب بلاد فارس نكبة حضارية كلّفت الفرس قرنين من الصمت والجمود، فإنهما متفقان ضمنيًا على تفسير سلبي لما حدث بعد الخلافة الراشدة، كما أن كِلا الرجلين أخطأ في تقويم صيرورة ثقافية كبرى ومعقدة انطلاقًا من عناصر ونماذج جزئية، وربما افتقر بعضها إلى الموضوعية والمصداقية التاريخية. يعكس الموقفان حجم الضرَرِ البالغ الذي ألحقته مناهج المستشرقين بأدوات البحث والتفكير العربي - الفارسي في القرن العشرين، إذ اختُرق المسار التداخلي العربي - الفارسي انطلاقًا من مقدمات أيديولوجية عرقية، أو من خلال فرضيات لم يتم إثباتها بعدُ في مختبرات الدرس العلمي.

مقابل الجابري وزرّين كوب يقف في الطرف الآخر مطهّري الذي حاول أن يُقدّم طرحًا وسطيًا في تقويم التداخل الثقافي العربي - الفارسي، لكنه برأينا لم يكن موفقًا في ذلك، على الأقل من الزاوية الموضوعية، إذ لم يستطع التحرر من سلطة الأسطورة الفارسية حين استند إلى المعطيات الرائجة بخصوص الحضارة الفارسية قبل الإسلام، معتمدًا على ما نقله المستشرقون ومن تبعهم من القوميين الإيرانيين، ولم يَبذل الجُهد في تبين تلك الأحكام والروايات.

نستنتج في النهاية أن موقف المثقف المعاصر، أكان في الضفة العربية أم في الضفة الفارسية من التداخل العربي - الفارسي، لم يستطع بعدُ التحرر من سلطة الأسطورة التاريخية ومن إكراه الأيديولوجيا، كما لم يستطع الطرفان إلى اليوم بلورة موقف علمي موضوعي يُقوِّم علاقة بعضهما ببعض بناءً على نتائج جهد أكاديمي دقيق يميز بين الصحيح والخطأ، ولا سيما بعد الشرخ

الذي تعرّضت ولا تزال تتعرض له هذه العلاقة منذ عصر الخلفاء الراشدين في القرن الأول الهجري، إلى دخول الاستعمار الغربي على الخط من نهاية القرن التاسع عشر حتى اليوم. ونُقرّ بأن مثل هذا المطلوب لن يحصل إلا ضمن سلسلة من التحولات الحضارية الكبرى التي يحتاج إليها العرب والفرس على حد سواء، للخروج من مأزقهما الحضاري المعاصر.

6- كشفت دراستنا التحليلية والمقارنة لنتائج التداخل الثقافي العربي - الفارسي على امتداد عشرة قرون أنها لم تكن دائمًا على مستوى واحد من الأهمية والتأثير والإبداعية، بل كانت تختلف بحسب المقاطع التاريخية، والمجال الثقافي المعرفي الذي برزت فيه، والفاعلين الثقافيين والعلميين الذين كانوا وراء إنتاجها.

فإذا اتسمت المرحلة الأولى (بين القرنين الأول والخامس) بالعطاء الإبداعي والتداخل الكامل بين الطرفين، إضافة إلى الجدل والصراع الداخلي على القيادة الثقافية، فإن المرحلة الثانية (بين القرنين السادس والعاشر) كانت سمتها الأساسية الاتجاه نحو الضعف والجمود في المسار التداخلي. لكن يجب التأكيد أن هذا التوصيف ليس شاملًا ونهائيًا، لوجود استثناءات حاضرة في كلتا المرحلتين لا تندرج تحته، والسبب برأينا هو أن التداخل الثقافي عملية إنسانية معقدة يصعب الإمساك بأطرافها كلها وتتبّع كل خيوطها، وتعميم الأحكام في شأنها.

بدأ النشاط التداخلي البسيط من ناحية الشكل والكم في بداية القرن الأول الهجري، ليتطوّر في ما بعد ويتركز من خلال عطاء العلماء الفرس في علوم اللغة العربية وآدابها، مع عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وسيبويه، وفي مرحلة لاحقة مع الجرجاني والصاحب بن عبّاد والفيروزابادي، ثم أخذ منحى مضطربًا بين القوة والضعف في مرحلة ضعف الخلافة العباسية إلى سقوطها في القرن السابع الهجري، إذ ظلت في هذه الفترة مساهمات العلماء الفرس والعرب متواصلة بلا توقف.

نشير هنا أيضًا إلى ما أفرزته الصيرورة التداخلية من نتائج جديدة في المرحلة الثانية، أهمها الخط الفارسي الجديد «التعليق» في القرن السابع الهجري المستخلص من الخطوط العربية المعروفة «النسخ» و«التثليث»

و«الرقاع»، وخط «النستعليق» في القرن التاسع الذي نتج من الجمع بين الخطين العربي «النسخ» والفارسي «التعليق»، ليصبح في ما بعد رمزًا بصريًا للهوية الثقافية والفنية الفارسية الإسلامية.

كما تميزت هذه المرحلة (بين القرنين السادس والعاشر) بانفتاح الكسب التداخلي العربي - الفارسي على الثقافة الهندية، ثم الأوروبية في ما بعد، ليأخذ المسار التداخلي لونًا إنسانيًا عالميًا. لاحظنا ذلك مع حركة ابن بطّوطة مثلًا نحو إيران، وأدوار الأقليات الدينية واستمدادها من كسب الحضارة الإسلامية، ولنا في النموذج الثقافي والعلمي لليهود المغاربة خير مثال.

7- إن دراسة مظاهر وتجليات التداخل الثقافي العربي - الفارسي وتحليلها أثبتا أن هذا التداخل كان عملية واعية ومُدرِكة، وميّز معظم الفاعلين الفرس والعرب في هذا المسار بين انتمائهم إلى مشروع ثقافي تداخلي عالمي وانتمائهم إلى الخصوصية المحلية. وأظهرت نصوص كثيرة نجاحَ هؤلاء في تفادي الاصطدام بين الخاصيتين الذاتية المحلية والعالمية التداخلية، بل أبدعوا أيّما إبداع في استثمار قوة الأولى لإغناء الثانية. ونستحضر هنا نموذج الشاعر الغنائي نِظامي كنجوي الذي استعار قصة «قيس وليلى» العربية ليوظّفها في سياق إبداعي إنساني أغناه بالخصوصية الفارسية تحت عنوان منظومة شعرية رائعة بعنوان ليلى والمجنون، وهو النص الذي نال حظًّا وافرًا من اهتمامات المستشرقين والباحثين الغربيين، لما تضمّنه من إشارات وإضافات فريدة إلى الأدب العالمي. نذكر هنا أيضًا مثنوي جلال الدين الرومي، وكيف أصبحت هذه المنظومة الصوفية الضخمة في عصرنا الحاضر جسرًا ثقافيًا يربط الشرق بالغرب، وكيف وجد الدارسون الغربيون فيها وهج الروح الإنسانية.

لاحظنا أيضًا أنه كلما تحرر المنتج التداخلي العربي - الفارسي من قيد التعصّب للخصوصية الذاتية عبّر بصدق عن المشترك التداخلي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المحاولات الثقافية العربية أو الفارسية كلها التي برزت خلال القرون العشرة سعيًا إلى فك الارتباط والاستقلال الذاتي باءت بالفشل. وتجلّى هذا بوضوح في الإخفاق الذي عرفته أولى التجارب الثقافية المفاصلة للعرب في القرنين الثالث والرابع الهجريين، مثل تجربة الشاعر أبي القاسم الفردوسي التي لم تستطع أن تكسب لنفسها موقعًا في فلك التجربة

الثقافية الإنسانية بعد أن حصرت نفسها في البُعد الفارسي المحلي.

كما لاحظنا انتكاسة مشروع المفاصلة الثقافية الذي شجعه بعض السلطات الفارسية في المرحلة ذاتها بعد وصول بعض الشعوب التركية إلى الحكم في المنطقة، خصوصًا الغزنويين والخوارزميين والسلجوقيين الذين قدّموا خدمات كبيرة لمسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي باعتباره مشتركًا يرتفع عن الانتماءات العرقية الضيقة. ومن أبرز خدمات تلك الحكومات، تحقيق تراكم ثقافي وعلمي ضخم ونوعي، وإيصال المشترك الثقافي العربي - الفارسي إلى شبه القارة الهندية وتخوم الصين.

8- نجح كيمياء التداخل الثقافي العربي - الفارسي في بناء حضارة عُرفت في التاريخ الإنساني بالحضارة العربية الإسلامية التي شاركت في صناعتها شعوب وأعراق كثيرة، وبرزت إلى العالم بمعطياتها ونتاجها الإنساني الذي مَجّد الإنسان باعتباره كائنًا يقوم بوظيفة الاستخلاف الإلهية في الأرض، من دون أن يؤثّر ذلك في خصوصيته الإنسانية. ووجد الغرب في هذه الحضارة نموذجًا متعاليًا استعار مفرداته العمرانية ليؤسس عليها مشروعه الحضاري الذي ينسجم مع ذاته الثقافية.

إن الغرب لم يميّز في استفادته من نتاج الحضارة العربية الإسلامية بين ما هو عربي وما هو فارسي، بل كان يرى كلا الطرفين فاعلًا واحدًا وحّدته العناصر الناظمة الثلاثة: الدين الإسلامي وجغرافية الخلافة والاستمرارية الزمنية. وعلى هذا الأساس، نعتبر الحضارة العربية الإسلامية شريكة في كل ما تعرفه الحضارة البشرية اليوم من كسب معرفي ومُدُني، بل نستطيع أن نشاهد اليوم إشارات النتاج التداخلي العربي الفارسي حاضرة في ما يفتخر به العالم كمحصول حضاري غير مسبوق من قبل.

9- لا يُبرز التاريخ العربي الإسلامي الشخصية الفارسية إلا في أدوارها السلبية، بينما لا يذكر كثيرًا هذه الشخصية عندما تكون مساهماتها إيجابية في البناء المعرفي والعلمي، وهو ما رسّخ في العقل العربي الصورة السلبية للفرس وأثرهم في الثقافة الإسلامية. وهذا المنهج في اعتقادنا هو نتاج سيطرة حوادث التاريخ والأحكام غير العلمية والجاهزة. اتُهم كلٌّ من عبد الله بن المقفّع وأبي حيّان التوحيدي وأبي علي بن سينا وأبي نصر

الفارابي وعمر الخيام بالزندقة والإلحاد، في حين كانت مساهماتهم العلمية والعقلية متميزة جدًّا، وشكَّلت إضافة نوعية ومؤسِّسة إلى الحضارة الإسلامية. أمّا أبو حامد الغزالي الذي حاول أن يُحدِث نقلة نوعية في تاريخ الفكر الإنساني، فاتَّهَمه الفلاسفة بمحاربة العقل، واتهمه الفقهاء بالانحراف العَقدي. فهل هناك من ارتباط بين أصولهم الفارسية وطبيعة مساهماتهم أم أن الذي وصلنا من أعمالهم وبرز في الصورة هو المثير للجدل فحسب؟ هل تورّط تاريخ الفكر الإسلامي في مَنْهجَة الانحياز أم أنه كان خاضعًا لأيديولوجيات تسوقه نحو أهداف معينة؟

تُشكّل تلك النظرة العربية السلبية إلى الفاعل الفارسي أحد الدلائل التي يسوقها المثقفون القوميون الفرس اليوم، ليؤكّدوا عنصرية الخطاب التاريخي العربي وعقوقه للمرجعية الإسلامية، ونكرانه خدمات الفرس وفضلهم على الحضارة العربية الإسلامية.

10- تعرّض مسار التداخل الثقافي العربي - الفارسي طوال القرون الأربعة الماضية لضربات قاسية، وكان التعصب الطائفي والأيديولوجي من أهم الوسائل التي استُخدمت في تقويض هذا المسار. ويُعتبر وصول الصفويين إلى سدة الحكم في بلاد فارس لحظة حاسمة في هذا السياق، فلأول مرة في تاريخ فارس الإسلامي يتحالف الاستبداد والتعصب الطائفي لتبدأ عملية عزل البلاد عن فضائها الحضاري شيئًا فشيئًا، إذ كانت رغبة الصفويين ذوي الأصول التركية السنية في الحصول على مشروعية لحُكمهم وراء توظيفهم لعنصري المذهب الشيعي الإثني عشري والقومية الفارسية في حرب عسكرية وثقافية ضد العثمانيين، ولا ننكر أن الصفويين وجدوا بالفعل في تاريخ الانتكاسات العربية الفارسية من المبرِّرات والأدوات ما سهّل مشروعهم.

أفرز الدور الصفوي واقعًا تاريخيًا معاكسًا لمقاصد التداخل الثقافي العربي - الفارسي، وهيّأ الأوضاع السلبية لمرحلة الاصطدام بالاستعمار، وسياسات الغرب المفتِّتة تجاه المجال العربي الإسلامي، ووفّر ما يكفي من المخزون الطائفي لتكريس عزلة الشعب الفارسي عن فضائه الحضاري الإسلامي. وهذا لا يعني البتة تبرئة الطرف العثماني الذي كان له هو الآخر

سهمه في الانكسار التاريخي الذي عرفه المجال التداخلي العربي الإسلامي.

عاش العرب والفرس، سنّة وشيعة، مسلمين وغير مسلمين، قرونًا طويلة صانعين الصيرورة التداخلية الثقافية، بل كان التعدد العرقي والديني عاملًا مُحفِّزًا لهذا المسار. واليوم على الرغم من كلّ ما جرى ويجري، لا نزال نقف باندهاش أمام استمرار مقومات وأسس التداخل الثقافي العربي- الفارسي في كلتا الضفتين، العربية والفارسية، إذ نستطيع بسهولة كبيرة ملاحظة الحضور الدائم والقوي للعرب في حياة الفرس، وحضور الفرس في حياة العرب، وهذا ببساطة هو معنى «التداخل الثقافي العربي - الفارسي»، هذه الخاصية الحضارية العابرة للإنسان والزمان والمكان.

ختامًا، ندعو الباحثين والمتخصصين من كلتا الضفتين، العربية والفارسية، إلى التحرر ما أمكن من أغلال التاريخ المانعة للانجماع الحضاري العربي- الفارسي، ذلك أنه من شبه المستحيل في نظرنا تصوُّر شخصية عالمية للعرب والفرس، اليوم وغدًا، من دون استئناف كلا الطرفين مسارهما الحضاري التداخلي.

المراجع

1- العربية

كتب

آذرشب، محمد علي. **وحدة الدائرة الحضارية الإيرانية العربية**. طهران: دار التعارف للطباعة والنشر، 2010.

ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**. شرح وتحقيق نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1965.

ابن الأثير الجزري، عز الدين أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد. **الكامل في التاريخ**. عني بمراجعة أصوله والتعليق عليه نخبة من العلماء. ط 2. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.

______. **الكامل في التاريخ**. 11 ج. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

ابن بطوطة، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد. **رحلة ابن بطوطة المسماة تحفة النظّار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار**. اعتنى به وراجعه درويش الجويدي. بيروت: المكتبة العصرية، 2006.

ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية. **كتاب المحبّر**. رواية أبي سعيد الحسن بن الحسين بن عبيد الله السكري، تصحيح إيلزة ليختن شتيتر (بيروت: دار الآفاق الجديدة، [د. ت.]).

ابن حجاج النيسابوري، أبو الحسين مسلم. **صحيح مسلم**. بيروت: دار ابن حزم، 2010.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي. **الإصابة في تمييز الصحابة**. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. 9 ج.

بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. 7 ج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1961.
______. **مقدمة ابن خلدون**. بيروت: دار الفكر العربي، 1997.
ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**. إعداد إبراهيم شمس الدين، تحقيق يوسف علي الطويل ومريم قاسم طويل. 6 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
ابن سعد الزهري، أبو عبد الله محمد بن منيع. **كتاب الطبقات الكبير**. تحقيق علي محمد عمر. 11 ج. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2001.
ابن شمس الخلافة، جعفر بن محمد. **كتاب الآداب**. تحقيق محمد أمين الخانجي. القاهرة: مطبعة السعادة، 1930.
ابن عبد ربه الأندلسي، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته أحمد أمين، أحمد الزين وإبراهيم إسماعيل الإبياري. 7 ج. ط 3. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1965.
ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**. أشرف على تحقيقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط؛ حققه وعلق عليه محمود الأرناؤوط. 10 مج. دمشق: دار ابن كثير، 1986.
ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم. **المعارف**. تحقيق محمد إسماعيل عبد الله الصاوي. ط 2. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970.
ابن قيم الجوزية، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**. تحقيق مجدي السيد. القاهرة: دار الحديث، [د. ت.].
______. **كتاب الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة**. حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه وقدّم له علي بن محمد الدخيل الله. ط 3. الرياض: دار العاصمة، 1998.
ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. 15 ج. بيروت: دار الفكر، 1986.
ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **الحكمة الخالدة: جاويدان خرد**. حققه وقدّم له عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1952. (دراسات

إسلامية؛ 13)

ابن المقفّع، عبد الله. **الأدب الصغير والأدب الكبير**. قرأه وراجعه وعلّق عليه أحمد الطباع. دمشق: دار الكوثر، 2008.

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. **لسان العرب**. حققه وعلق عليه ووضع حواشيه عامر أحمد حيدر، راجعه عبد المنعم خليل إبراهيم. 18 ج. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **كتاب الفهرست**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2006.

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد بن العباس. **الإشارات الإلهية**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار القلم، 1981.

______. **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ وأحمد الزين. 3 ج في 2. بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.].

______. **البصائر والذخائر**. عني بتحقيقه والتعليق عليه إبراهيم الكيلاني. 4 ج في 6. دمشق: دار أطلس، 1964.

______. **الصداقة والصديق**. تحقيق إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار طلاس، 1981.

______. **مثالب الوزيرين: أخلاق الصاحب بن عباد وابن العميد**. عني بتصحيحه إبراهيم الكيلاني. دمشق: دار الفكر، 1961.

______. وأبو علي أحمد بن محمد مسكويه. **الهوامل والشوامل: سؤالات أبي حيان التوحيدي لأبي علي مسكويه**. نشره أحمد أمين والسيد أحمد صقر، أشرف عليه أحمد أمين بن إبراهيم الطباخ. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.

أبو داود، سليمان بن الأشعث. **صحيح سنن أبي داود باختصار السند**. صحح أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني، اختصر أسانيده وعلق عليه وفهرسه زهير الشاويش. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989.

أبو زيد، أحمد. **الطريق إلى المعرفة**. الكويت: مجلة العربي، 2001. (كتاب العربي؛ 46).

أبو العتاهية، أبو إسحق إسماعيل بن القاسم. **الأنوار الزاهية في ديوان أبو العتاهية**. عني بطبعه الأب لويس شيخو اليسوعي. بيروت: [المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين]، 1909.

أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار العودة، [د. ت.].
______. **كتاب الأغاني**. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].
الأحمد، سامي سعيد. **تاريخ الخليج العربي من أقدم الأزمنة حتى التحرير العربي**. البصرة: مطبعة جامعة البصرة، 1985. (شعبة دراسات العلوم الإجتماعية)
الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري. باعتناء رضوان السيد. بيروت: دار الطليعة، 1978.
الأعشى، ميمون بن قيس. **ديوان الأعشى الكبير**. تحقيق محمود إبراهيم محمد الرضواني. 2 ج. الدوحة: وزارة الثقافة القطرية، 2010.
إليوت، توماس ستيرنس. **ملاحظات نحو تعريف الثقافة**. ترجمة شكري محمد عياد، مراجعة عثمان نوية، تحرير محمد عناني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.
أمين، أحمد. **فجر الإسلام**. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2009.
الأمين، حسن. **الإسماعيليون والمغول ونصير الدين الطوسي**. ط 2. بيروت: الغدير للدراسات والنشر، 2000.
أولندر، جونار. **ملوك كندة من بني آكل المرار**. ترجمه وحققه عبد الجبار المطلبي. بغداد: مطبعة الحكومة، 1973.
إيغلتون، تيري. **فكرة الثقافة**. ترجمة ثائر ديب. دمشق: دار الحوار، 2007.
البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد الله. **ديوان البحتري**. تحقيق حسن كامل الصيرفي. 5 ج. ط 3. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
بروكلمان، كارل. **تاريخ الأدب العربي**. نقله إلى العربية عبد الحليم النجار. ط 5. القاهرة: دار المعارف، [د. ت.].
البعلبكي، منير. **المورد القريب: قاموس إنجليزي - عربي**. ط 21. بيروت: دار العلم للملايين، 2008.
______. **موسوعة المورد: دائرة معارف انكليزية عربية مصورة**. 11 ج. بيروت: دار العلم للملايين، 1980.
البغدادي، عبد القادر بن عمر. **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. 12 ج. القاهرة: دار الكاتب العربي، 1967-1981. (تراثنا)

البلاذري، أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر. **فتوح البلدان**. تحقيق عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع. بيروت: مؤسسة المعارف، 1987.
بن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط 4. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.
ـــــــــ. **ميلاد مجتمع**. ترجمة عبد الصبور شاهين، اشراف ندوة مالك بن نبي. ط 6. دمشق: دار الفكر، 2006. (مشكلات الحضارة)
بيلز، رالف ل. وهاري هويجر. **مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة**. ترجمة محمد الجوهري ومحمد الحسيني. القاهرة: دار النهضة المصرية، 1976.
البيهقي، أبو الحسن علي بن زيد بن محمد الأنصاري. **تأريخ بيهق وذكر العلماء والأئمة والأفاضل الذين نبغوا فيها أو انتقلوا إليها**. ترجمه عن الفارسية وحققه يوسف الهادي. دمشق؛ بيروت: دار إقرأ، 2003. (ابن النديم لروائع التراث)
تشيكيتس، داربي. **النزاع الإيجابي: تحويل النزاع إلى إبداع**. ترجمة معتز الجزائري. الرياض: العبيكان، 2009.
الجابري، محمد عابد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001. (نقد العقل العربي؛ 4)
ـــــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 3. بيروت: دار الطليعة، 1983.
ـــــــــ. ـــــــــ. ط 6. بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب. **البخلاء**. تقديم عباس عبد الساتر. ط 2. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1985.
ـــــــــ. **البيان والتبيين**. حققه فوزي عطوي. 3 ج في 1 مج. بيروت: دار صعب، 1968.
ـــــــــ. ـــــــــ. تحقيق عبد السلام محمد هارون. 4 ج في 2 مج. ط 4. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975.
الجاف، حسن كريم. **موسوعة تاريخ إيران السياسي**. 3 ج. بيروت: الدار العربية للموسوعات، 2008.
جاكوبي، راسل. **نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة**. ترجمة فاروق عبد القادر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001. (عالم

المعرفة؛ 269)
جلال الدين الرومي، محمد بن محمد بن الحسين. رباعيات مولانا جلال الدين الرومي. ترجمه وقدم له عيسى علي العاكوب. دمشق: دار الفكر، 2004.
______. كتاب فيه ما فيه: أحاديث مولانا جلال الدين الرومي شاعر الصوفية الأكبر. ترجمه عن الفارسية عيسى علي العاكوب. بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002.
______. مثنوي جلال الدين الرومي. ترجمة وشرح محمد عبد السلام كفافي. 2 مج. بيروت: المكتبة العصرية، 1966.
______. يد العشق: مختارات من ديوان شمس تبريز. ترجمة عيسى علي العاكوب. دمشق: المستشارية الثقافية الإيرانية، 2002.
جمعة، بديع محمد. دراسات في الأدب المقارن. ط 2. بيروت: دار النهضة العربية، 1980.
جمعة، حسين علي. ابن المقفع بين حضارتين: قراءة فكرية نقدية وأدبية. دمشق: المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، 2003.
الجندي، أنور. الإسلام في مواجهة الفلسفات القديمة. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987. (الموسوعة الإسلامية العربية؛ 11).
الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس. كتاب الوزراء والكتاب. حققه ووضع فهارسه مصطفى السقا، إبراهيم الإبياري وعبد الحفيظ شلبي. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1938. (الذخائر؛ 126)
جواد، علي. المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام. 10 مج. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1969.
الجوهري، محمد. الثقافات والحضارات: اختلاف النشأة والمفهوم. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008.
حافظ الشيرازي، شمس الدين محمد. أغاني شيراز: غزليات حافظ الشيرازي. ترجمة إبراهيم أمين الشواربي. طهران: دار المشرق للثقافة والنشر، 2004.
الحاوي، إيليا سليم. شرح ديوان أبي نواس. 2 ج. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1987.
حسنين، عبد النعيم محمد. نظامي الكنجوي: شاعر الفضيلة؛ عصره وبيئته وشعره. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1954.

حسين، طه. **من حديث الشعر والنثر**. القاهرة: دار المعارف، 1961.
الحمامي، محمد علي الموسوي. **المطالعات في مختلف المؤلفات**. النجف: مكتبة الآداب، 1964.
الخراساني، محمد غفراني. **عبد الله بن المقفع**. مصر: الدار القومية للطباعة والنشر، 1965.
خفاجي، محمد عبد المنعم. **دراسات في الأدب المقارن**. ط 2. القاهرة: دار النهضة العربية، 1980.
الخياباني، ميرزا محمد علي. **ريحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب**. ط 3. طهران: انتشارات خيام، 1990.
الدوري، عبد العزيز. **أوراق في التاريخ والحضارة**. 4 ج. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009. (الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري؛ 8-9-10-11)
ج 1: **أوراق في علم التأريخ**.
دوللو، لويس. **الثقافة الفردية والثقافة الجماهيرية**. ترجمة خير الدين عبد الصمد. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1993. (دراسات اجتماعية؛ 12).
ديورانت، ول وأريل ديورانت. **قصة الحضارة**. تقديم محي الدين صابر، ترجمة زكي نجيب محمود. 24 مج. بيروت: دار الجيل، 2010.
رافع، ساهر. **تاريخ وحضارة إيران: من عصور ما قبل التاريخ وحتى 350م**. الجيزة: مكتبة النافذة، 2011. (تاريخ وحضارات العالم القديم)
الزبيدي، أبو الفيض مرتضى بن محمد. **تاج العروس من جواهر القاموس**. اعتنى به ووضع حواشيه عبد المنعم خليل إبراهيم وكريم سيد محمد محمود. 40 ج في 20 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2007.
الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر. **المستقصى في أمثال العرب**. 2 ج. ط 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1977.
الزيات، أحمد حسن. **تاريخ الأدب العربي**. بيروت؛ دمشق: دار الحكمة. [د. ت.].
زيادة، معن. **معالم على طريق تحديث الفكر العربي**. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1987. (عالم المعرفة؛ 115)
السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو ومحمود محمد الطناحي. 10 ج في 7 مج.

ط 2. القاهرة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع، 1992.
السقاف، أبكار. **الدين في الهند والصين وإيران**. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2004. (نحو آفاق أوسع - المراحل التطورية للإنسان؛ 2)
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد. **كتاب إتمام الدراية لقراء النقاية**. ضبطه وكتب حواشيه الشيخ إبراهيم العجوز. بيروت: دار الكتب العلمية، 1985.
______. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**. شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه محمد أحمد جاد المولى، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. 2 مج. بيروت: المكتبة العصرية، 1986.
شرف، محمد جلال أبو الفتوح. **المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي**. القاهرة: دار المعارف، 1972. (المكتبة الفلسفية)
شريعتي، علي. **تاريخ الحضارة**. ترجمة حسين نصري، مراجعة حسين علي شعيب. 2 ج في 1 مج. بيروت: دار الأمير، 2006.
______. **العودة إلى الذات**. ترجمة ودراسة وتعليق إبراهيم الدسوقي شتا؛ مراجعة حسين علي شعيب. ط 2. بيروت: دار الأمير، 2007.
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد. **الملل والنحل**. تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.
الشيخ، حسين. **العصر الهللينستي**. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2010. (دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 2)
______. **اليونان**. ط 3. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، [2005]. (دراسات في تاريخ الحضارات القديمة؛ 1)
شيمل، آنا ماري. **الشمس المنتصرة: دراسة آثار الشاعر الإسلامي الكبير جلال الدين الرومي**. ترجمة عيسى علي العاكوب. طهران: وزارة الثقافة الإسلامية، 2000.
صديقي، غلام حسين. **الحركات الدينية المعارضة للإسلام في إيران: في القرنين الثاني والثالث الهجريين**. ترجمة مازن إسماعيل النعيمي. دمشق: دار الزمان، 2010.
الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. **كتاب الوافي بالوفيات**. تحقيق هلموت ريتر. اسطنبول: جمعية المستشرقين الألمانية، 1931.
______. ______. دمشق: [د. ن.]، 1959.

ضيف، شوقي. **العصر العباسي الأول**. ط 6. القاهرة: دار المعارف، 1976. (تاريخ الأدب العربي)

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الطبري: تاريخ الأمم والملوك**. 13 ج في 6 مج. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.

______. **تاريخ الطبري، المعروف، تاريخ الأمم والملوك**. 2 ج. بيروت: المكتبة العصرية، 2009.

______. **تفسير الطبري: المسمى جامع البيان في تأويل القرآن**. 13 مج. ط 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.

الطغرائي، أبو إسماعيل الحسين بن علي. **ديوان الطغرائي**. تحقيق علي جواد الطاهر ويحيى الجبوري. ط 2. الكويت: دار القلم، 1983.

طقوش، محمد سهيل. **تاريخ العرب قبل الإسلام**. بيروت: دار النفائس، 2009.

عارف، نصر محمد. **الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم**. ط 2. الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995. (سلسلة المفاهيم والمصطلحات؛ 1)

العاكوب، عيسى علي. **تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي في العصر العباسي الأول: دراسة تطبيقية في الأدب المقارن**. ط 2. طهران: مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 2006.

عبد القادر الجيلاني، عبد القادر بن موسى بن عبد الله. **الفتح الرباني والفيض الرحماني**. القاهرة: دار الريان للتراث، 1988.

عبد النور، جبور. **المعجم الأدبي**. ط 2. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.

العروي، عبد الله. مفهوم التاريخ: **الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول**. ط 4. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

العشماوي، مرفت [وآخ.]. **الأنثروبولوجيا: مجموعة مقالات**. القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 2010.

عصفور، جابر أحمد. **نحو ثقافة مغايرة**. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 2008.

عماد، عبد الغني. **سوسيولوجيا الثقافة: المفاهيم والإشكاليات- من الحداثة إلى العولمة**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

عوض، رمسيس. **الهرطقة في الغرب**. القاهرة: دار ابن سينا للنشر، 1997.

غريب، جورج. **عبد الله بن المقفع: دراسة في الأدب والتاريخ**. ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1971. (الموسوع في الأدب العربي؛ 1)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**. راجعه سامي خضر. القاهرة: مكتبة الكلّيات الأزهرية، [د. ت.].

غليزيرمن، ج. **قوانين التطور الاجتماعي: طبيعتها واستخداماتها**. موسكو: دار التقدم، 1983.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الفيروزابادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب. **القاموس المحيط**. الكويت: دار الأرقم للنشر، 2010.

القالي البغدادي، أبو علي اسماعيل بن القاسم. **ذيل الأمالي والنوادر**. تحقيق محمد عبد الجواد الأصمعي. ط 3. القاهرة: مطبعة السعادة، 1954.

قباري، محمد إسماعيل. **الأنثروبولوجيا العامة: صور من قضايا علم الإنسان**. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1973.

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. تفسير القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**. تحقيق سالم مصطفى البدري. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2010.

القزويني، أبو عبد الله زكريا بن محمد بن محمود. **آثار البلاد وأخبار العباد**. بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، 1998.

ـــــــ. **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**. تقديم عبد الحليم منتصر. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1995. (مهرجان القراءة للجميع. مكتبة الأسرة. تراث الإنسانية)

القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك. **الرسالة القشيرية في علم التصوف**. تحقيق أحمد عناية ومحمد الإسكندراني. بيروت: دار الكتاب العربي، 2005.

الكعبي، نصير عبد الحسين. **الدولة الساسانية: دراسة في التاريخ السياسي في ضوء المصنفات العربية الإسلامية**. دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2008.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2002.

لابورت - تولرا، فيليب وجان بيار فارنييه. **إثنولوجيا: أنتروبولوجيا**. ترجمة مصباح

الصمد. بيروت: مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004.
لبيب، الطاهر. **سوسيولوجية الثقافة**. ط 3. سوريا: دار الحوار للنشر والتوزيع، 1987.
لينتون، رالف. **الأنثروبولوجية وأزمة العالم الحديث**. ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية، 1967.
المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **التنبيه والإشراف**. أعده للطبع وعلق حواشيه قاسم وهب. 2 ج. دمشق: وزارة الثقافة، 2000. (المختار من التراث العربي؛ 85-86)
______. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**. مراجعة كمال مرعي. 4 ج. بيروت: المكتبة العصرية، 2011.
المطهري، مرتضى محمد حسين. **الإسلام وإيران**. ترجمة محمد هادي اليوسفي. طهران: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، 1997.
المعري، أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان. **اللزوميات**. حققه وأشرف على طباعته جماعة من الأخصائيين. 2 ج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
معطي، علي محمد. **تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام: نقد النظرية السامية**. بيروت: دار المنهل اللبناني، 2004.
المقدسي، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر. **كتاب أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**. ليدن: مطبعة بريل، 1877. (Bibliotheca geographorum Arabicorum; 3)
من تاريخ الإلحاد في الإسلام. ألّف بعضها وترجم الآخر عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1945.
المناصرة، عز الدين. **المثاقفة والنقد المقارن: منظور إشكالي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.
المولى، محمد أحمد جاد، علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل ابراهيم. **قصص العرب**. 4 ج. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1961.
مؤنس، حسين. **أطلس تاريخ الإسلام**. تصميم ورسم الخرائط جيوفاني دي أجوستين. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، 1987.
الميلاد، زكي. **المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة**. ط 2. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010. (الدراسات الحضارية)

ناصر، إبراهيم. **الأنثروبولوجيا الثقافية: علم الإنسان الثقافي**. ط 2. عمان: دار الكرمل، 1985.
ندا، طه. **الأدب المقارن**. ط 4. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1987.
النور، أسامة وأبو بكر شلابي. **الأنثروبولوجيا العامة: فروعها واتجاهاتها العلمية وطرق بحثها**. طرابلس: المركز القومي للبحوث والدراسات العلمية، 2002.
نور الدين الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد. **إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، المعروفة، بالسيرة الحلبية**. تحقيق عبد الله محمد الخليلي. 3 ج. ط 3. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
هارلمبس وهولبورن. **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**. ترجمة حاتم حميد محسن. دمشق: دار كيوان للطباعة والنشر، 2010. (علم واجتماع)
هانتنغتون، صامويل [وآخ.]. **صدام الحضارات**. ترجمة مجلة شؤون الأوسط. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 1995.
هرسكوفيتز، ميلفيل ج. **أسس الأنثروبولوجيا الثقافية**. تعريب رباح النفاخ. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1974.
هلال، محمد غنيمي. **الأدب المقارن**. ط 5. بيروت: دار العودة، 1962.
ـــــــــ. **الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية: دراسات نقد ومقارنة حول موضوع ليلى والمجنون في الأدبين العربي والفارسي**. ط 2. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1960.
هوبر، بول. **نحو فهم للعولمة الثقافية**. ترجمة طلعت الشايب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011. (المشروع القومي للترجمة؛ 1811)
هورن، باول. **الأدب الفارسي القديم**. قدم له وعلق عليه ونقله حسين مجيب المصري. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1982.
هونكه، زيغريد. **شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبة**. ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، راجعه ووضع حواشيه مارون عيسى الخوري. ط 8. بيروت: دار الجيل، 1993.
هيرودوت. **تاريخ هيرودوت**. ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة أحمد السقاف وحمد بن صراي. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2001.
هيرودوت يتحدث عن مصر. ترجم الأحاديث عن الإغريقية محمد صقر خفاجة،

قدم لها وتولى شرحها أحمد بدوي. القاهرة: دار القلم، 1996.
الواقدي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد. **كتاب المغازي**. تحقيق مارسدن جونز. 3 ج في 3 مج. بيروت: عالم الكتب، 1965.
وليامز، رايموند. **الثقافة والمجتمع (1780–1950)**. ترجمة وجيه سمعان، مراجعة محمد فتحي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986. (الألف كتاب الثاني؛ 5)
ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. **معجم البلدان**. 5 ج. بيروت: دار صادر، 1955.

دوريات

أبو زيد، أحمد. «ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع؟» **عالم الفكر**: السنة 8، العدد 1، نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو 1977.
أبو هيف، عبد الله. «الغزو الثقافي والمفاهيم المتصلة به.» **مجلة النبأ**: العدد 63، تشرين الثاني/ نوفمبر 2001.
بن تاويت، محمد. «مظاهر التعريب.» **مجلة اللسان العربي**: العدد 10، 1973.
جمعة، حسين. «من القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي.» **التراث العربي**: السنة 24، العدد 97، آذار/ مارس 2005.
جواد، إبراهيم محمد. «الخواجا نصير الدين الطوسي: بين الإسماعيليين والمغول.» **البصائر**: السنة 16، العدد 36، 2005.
الربداوي، محمود. «التداخل الثقافي.» **التراث العربي**: السنة 25، العدد 98، حزيران/ يونيو 2005.
طاهر، حامد. «فلسفة السؤال والتساؤل عند أبي حيان التوحيدي.» **فصول**: السنة 14، العدد 4، شتاء 1996.
مهاجراني، عطاء الله. «سعدي الشيرازي، قراءته واجب كلّ مثقف.» **الدراسات الأدبية**: العددان 5-6، 2002–2003.
مؤنس، حسين. «الأصول العربية للكوميديا الإلهية.» **مجلة العربي**: العدد 142، 1970.

2- الفارسية

ابن قيس الرازي، شمس الدين محمد. **المعجم في معايير أشعار العجم**. تصحيح محمد بن عبد الوهاب قزوينى ومدرس رضوى. چاپ 3. تهران: كتاب فروشى تهران، 1981.

برتولد، اشبولر. **تاريخ ايران در قرون نخستين اسلامى**. ترجمة جواد فلاطورى. چاپ 1. تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 2000.

بيدي، حسن رضائي باغ. **دانشنامه بزرگ اسلام**. تهران: مركز دانشنامه بزرگ اسلام، 1989.

بيرنيا، حسن وعباس اقبال آشتيانى. **تاريخ ايران**. چاپ 2. تهران: انتشارات بهزاد، 2001.

پوربيرار، ناصر. **دوازده قرن سكوت- كتاب أول: بر آمدن هخامنشيان**. چاپ 5. تهران: انتشارات كارنگ، 2006.

تاريخ سيستان. تصحيح محمد تقى بهار. تهران: انتشارات معين، 2002.

جامى، عبد الرحمن. **كلّيات ديوان جامى**. تقديم فرشيد اقبال. تهران: انتشارات اقبال، 2009.

حافظ شيرازى، محمد. **ديوان حافظ شيرازى**. تصحيح محمد قزوينى وقاسم غنى. چاپ 5. تهران: انتشارات ميلاد، 2004.

خسرو، ناصر. **ديوان ناصر خسرو**. تصحيح مجتبى مينوى ومهدى محقق. تهران: [د. ن.]، 1989.

شيرازى، سعدى. **كلّيات سعدى شيرازى**. تصحيح محمد على فروغى. چاپ 3. تهران: انتشارات جاو، 2009.

صفا، ذبيح الله. **تاريخ علوم عقلي در تمدن اسلامي**. چاپ 5. تهران: انتشارات دانشگاه، 1995.

طوسى، احمد اسدى. **گرشاسب نامه**. تصحيح حبيب يغمايى. تهران: [د. ن.]، 1938.

العطار، فريد الدين محمد بن إبراهيم. **تذكرة الأولياء**. تصحيح رينولد نيكلسون، ترجمة عبد المحمد روح بخشان. چاپ 2. تهران: انتشارات أساطير، 2004.

العطـار، فريـد الدين محمد بن ابراهيـم. **منطق الطير**. تصحيح محمد رضا شـفيعي كدكني. تهران: انتشارات سخن، 2004.

عوفـى، محمـد. **لبـاب الألبـاب**. تصحيـح سـعيد نفيسـى. هلنـد: انتشـارات ليدن، [د. ت.].

فراي، ريتشـارد نيلسـون. **ميراث باستاني ايران**، ترجمة مسـعود رجب نيا. چاپ 2. تهران: انتشارات علمى وفرهنگى، 1999.

الفردوسي، أبو القاسم. **شاهنامه**. چاپ 2. تهران: انتشارات كارنامه كتاب، 2002.

الفردوسي، أبو القاسم. **الشاهنامة**. چاپ 6. تهران: سازمان كتابهاى جيبي، 2000.

كلام، صادق زيبا. **ما چگونه ما شديم**. چاپ 3. تهران: انتشارات روزنه، 1997.

كـوب، عبد الحسـين زريـن. **دو قرن سـكوت**. چاپ 4. تهران: انتشـارات سـخن، 1999.

معين، محمد. **فرهنگ فارسى**. چاپ 10. تهران: انتشارات امير كبير، 1996.

منوچهـري، دامغاني. **ديـوان منوچهرى دامغانى**. تصحيح محمد دبير سـياقى. چاپ 5. تهران: انتشارات زوار، 1984.

مولـوى، جـلال الدين (رومي). **فيـه مافيه**. تصحيـح بديع الزمـان فروزانفر. تهران: انتشارات نامك، 1999.

مولوى، جلال الدين (رومي). **كليات ديوان شـمس تبريزى**. تهران: انتشـارات أمير كبير، 1972.

مولوى، جلال الدين (رومي). **مثنوى معنوى**. تصحيح مهدى آذر يزدي خرمشاهى. تهران: انتشارات پژوهش، 1998.

نظامى، گنجوى. **ليلى ومجنون**. تصحيح حسـن وحيد دسـتگردى وسعيد حميديان. چاپ 11. تهران: انتشارات قطره، 2011.

نفيسـى، سـعيد. «از ايـن پس همه بايد كشـور ما را بنـام ايران بشناسـند.» **روزنامه اطلاعات**: 10 دى ماه 1313هـ. ش (22 كانون الأول/ديسمبر 1934).

3- الأجنبية

Coster, Michel de. «L'acculturation.» *Diogène*: no. 73, Janvier–Mars 1971.

Eliot, T. S. *Notes Towards the Definition of Culture*. London: Faber and Faber, 1948.

Encyclopaedia Universalis. 20 vols. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968.

Friedl, John and John E. Pfeiffer. *Anthropology: The Study of People*. New York: Harper and Row, 1977.

Frow, John. *Cultural Studies and Cultural Value*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1995.

Grawitz, Madeleine. *Lexique des sciences sociales*. 8e éd. Paris: Dalloz, 2004.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the Philosophy of World History*. Translated by H. B. Nisbet, with an introduction by Duncan Forbes. London: Cambridge University Press, 1981.

Le Goff, Jacques et Pierre Nora (Dir). *Faire de l'histoire*. avec la participation de trente trois specialistes. Paris: Gallimard, 1974. 3 tomes.

Tome I: *Nouveaux problèmes*.

White, Andrew Dickson. *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. New York: D. Appleton and Company, 1898.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana, 1976.

فهرس عـــام

—ب—

-ت-

-ث-

-ز-

-س-

-ش-

-غ-

-ف-

-ق-

-ك-

-ل-

-م-

-ن-

-هـ-

-و-

-ي-

هذا الكتاب

محاولة لدراسة الحدث التداخلي الذي ربط بين الثقافتين العربية والفارسية منذ القرن الأول إلى القرن العاشر الهجري، وهو حدث ثقافي عميق تؤكد جميع الدراسات السابقة التي تناولت أحد جوانبه أنه انصهار ثقافي تبادلي غير مسبوق تقريبًا في تاريخ الثقافة الإنسانية، وذلك بالنظر إلى خصائصه ومواصفاته ونتائجه. انطلاقًا من هذه الملاحظة اختار الكاتب مفهوم "التداخل الثقافي"، والذي يعني التفاعل والانتقال بالتشارك، وهو مفهوم موضوعي لا يحمل أي دلالات أيديولوجية أو سلبية تفيد الهيمنة أو الإقصاء في وصف ما حدث بين الثقافتين العربية والفارسية.

لقد لاحظ الكاتب أن معظم الدِّراسات المُتوفِّرة حتّى الآن في مجال الدراسات العربيّة – الفارسيّة، اكتفت بالعمل ضمن دائرة الأدب المقارن، في حين يرى أننا بحاجة إلى نظرية ثقافية شاملة تقدم تصورًا متكاملًا للعلاقة بين الثقافتين العربية والفارسية.

رشيد يلوح

يشغل الدكتور رشيد يلوح وظيفة باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ويهتمّ في أبحاثه بالعلاقات العربيّة - الإيرانيّة والسياسة الدّاخليّة الإيرانيّة. عمل قبل انضمامه إلى المركز صحافيًا متخصِّصًا في الشؤون الإيرانيّة. له عدّة بحوث وترجمات ما بين اللّغتين الفارسيّة والعربيّة، ودراسات في الثّقافة والإعلام والدراسات الإيرانيّة. حائز شهادة الدكتوراه في موضوع "التّداخل الثّقافيّ العربيّ - الفارسيّ"، من جامعة محمد الخامس في الرّباط، و درجة الماجستير في اللّغة والأدب الفارسيّين من جامعة "تربيت مدرس" في طهران. حاز شهادة الليسانس (البكالوريوس) في الأدب العربيّ من جامعة ابن زهر في أغادير - المغرب. وهو عضو بالجمعية المغربية للدراسات الشرقية.

السعر: 10 دولارات

ISBN 978-9953-0-2980-1



